RUDOLF STEINER GESAMTAUSGABE

SCHRIFTEN

GESAMMELTE AUFSÄTZE

RUDOLF STEINER

DER GOETHEANUMGEDANKE INMITTEN DER KULTURKRISIS DER GEGENWART

GESAMMELTE AUFSÄTZE 1921–1925
AUS DER WOCHENSCHRIFT «DAS GOETHEANUM»

1961

VERLAG DER RUDOLF STEINER-NACHLASSVERWALTUNG

DORNACH/SCHWEIZ

Herausgegeben von der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach
Die Herausgabe besorgte Johann Waeger

Die 83 Aufsätze erschienen erstmals in «Das Goetheanum»,
Internationale Wochenschrift für Anthroposophie und Dreigliederung,
Dornach, August 1921 bis März 1925

Erste Auflage in dieser Zusammenstellung, Dornach 1961

Nachweis anderweitiger Publikationen der Aufsätze sowie der in diesem Bande nicht aufgenommenen Aufsätze siehe Seite 376.

Druck: Benteli AG Bern-Bümpliz
Printed in Switzerland

INHALT

ZUR WELTLAGE

BEITRÄGE ZUR WIEDERBELEBUNG DES VERSCHÜTTETEN GEISTESLEBENS – GOETHE-STUDIEN

BUCHBESPRECHUNGEN

ANTHROPOSOPHIE – DAS GOETHEANUM UND SEINE ARBEIT

I

ZUR WELTLAGE

VON DER WELTLAGE DER GEGENWART UND DER GESTALTUNG NEUER HOFFNUNGEN

Wer heute über die allernächsten Tagesinteressen hinausblickt, der empfindet, daß die Menschheit vor Aufgaben gestellt ist, wie sie nur in den großen Wendepunkten der geschichtlichen Entwickelung aufgetreten sind. Es sind Aufgaben, die alle Völker angehen, und die alle Lebensgebiete betreffen. – Es leben Menschen, die im geistigen Leben überall Keime des Verfalles und des Sterbens wahrnehmen wollen, und die eine Möglichkeit des Fortschrittes nur in einer Neugeburt von geistigen Kräften sehen. Andere finden, daß der Verfall nur davon herrühre, daß weite Kreise sich von dem bewährten Alten abgewendet haben. Aber auch diese glauben, daß das Alte nach neuen Wegen suchen müsse, um Herz und Sinn der Menschen wieder zu ergreifen.

Die sozialen Verhältnisse haben eine Form angenommen, die zu erschütternden Katastrophen geführt hat, und die die Keime zu neuen Katastrophen in sich birgt. Aus diesen Katastrophen ist für Millionen eine materielle Not hervorgegangen, die zu beschreiben Worte machtlos sind; deren Linderung nur derjenige erhoffen kann, der an die Möglichkeit neuer weltwirtschaftlicher Betätigungswege glaubt.

Eine große Auseinandersetzung zwischen dem Westen und Osten steht bevor. Bange blicken viele Menschen nach den möglichen Ergebnissen, die der bedeutsame Ruf haben kann, der von Amerika ausgegangen ist. Wie wird dieses, wie wird England die führende Rolle gestalten, die diesen Westmächten zugefallen ist? Wie wird aus dem für diese Mächte mystisch-dunklen Asiatengemüt der Japaner auf diesen Ruf geantwortet werden?

Das sind Fragen, von deren Lösung Dinge abhängen, an die in der allernächsten Zukunft Wohl und Wehe der Menschen bis in die alleralltäglichsten Erlebnisse und bis in die Pflege der höchsten geistigen Interessen gebunden sein wird.

Von dem, was viele Menschen empfinden, ist damit Einiges gesagt. Dem aber steht ein Anderes gegenüber. Man gesteht sich: vieles müßte geschehen. Aber eine große Müdigkeit ist zugleich in die Seelen der Menschen eingezogen. Ein Unglaube an die menschliche Kraft. Es wird von vielen Seiten vieles vorgebracht; ein Glaube, daß etwas helfen könne aus den großen Nöten der Zeit, antwortet nicht auf das Vorgebrachte. Man glaubt zwar auf vielen Seiten recht gut zu wissen, was notwendig ist; aber kein solches Wissen wird in den Willen der Menschen aufgenommen.

Wie viele Lobreden auf den geistigen und materiellen Fortschritt hat man hören können, bevor die große europäische Katastrophe hereingebrochen ist! Wie ohnmächtig erscheint jetzt alles, was in diesem Fortschritte gelebt hat, gegenüber dem Chaos, das über die zivilisierte Welt gekommen ist!

Wie eine schmerzvolle Ernüchterung könnte wirken, was in dieser Erfahrung angedeutet ist. Und doch; man müßte an dem Menschenwesen selbst verzweifeln, wollte man bei dieser Ernüchterung Halt machen. Es ist ja doch die Kraft des Geistes, an die viele der Lobredner auf den Fortschritt in der neueren Zeit geglaubt haben. Selbst in dem Materialismus lebte dieser Glaube an menschliche Geisteskraft. Durch diese glaubten sich diejenigen ihren Materialismus errungen zu haben, die an ihn als das allein Heilsame sich hielten.

Daß die Wege, auf denen diese Geisteskraft wandelte, zunächst zu einem jähen Absturz geführt haben, das sollte in seiner ganzen Bedeutung empfunden werden. Man sollte fühlen, daß die Weltereignisse einen Gang genommen haben, auf dem ihnen die Ergebnisse dieser Geisteskraft nicht haben folgen können. Die Gedanken der Menschen haben sich nicht tragkräftig genug für diese Ereignisse erwiesen.

Von der rechten Einsicht in diese Tatsache ist nur ein Schritt zu der Anerkenntnis der Notwendigkeit, daß die menschliche Geisteskraft andere Wege suchen müsse; Wege, die den Menschengeist tiefer in die Wirklichkeit hinein führen als die bisherigen.

Wer so spricht, stößt zunächst begreiflicher Weise auf harten Widerstand. Was willst du, so sagt man ihm, jetzt von einem Umschwung im geistigen Leben erhoffen; sprich uns doch davon, wie die Welt aus ihren wirtschaftlichen Nöten herauszuführen ist. Der Mensch braucht zunächst Brot; ist dieses geschaffen, dann werden die Wege zum Geiste sich finden.

Das scheint ganz selbstverständlich. Und wegen dieses *Scheines* von Selbstverständlichkeit kann man viel Beifall mit einer solchen Rede finden. Doch liegt nur ein Schein vor, und keine Wirklichkeit. Denn alle wirtschaftlichen Verhältnisse im Menschenleben sind zuletzt ein Ergebnis der geistgetragenen menschlichen Arbeit. Sind die Ergebnisse schlecht, so liegt es am Geiste, der seinen Aufgaben nicht gewachsen ist.

Durchschauen wird man diese Wahrheit in ihrer Bedeutung für die Gegenwart nur, wenn man aus der Zeitnot heraus sich nicht einer blinden abweisenden Kritik der geistigen Fortschritte der neueren Zeit hingibt, sondern wenn man das Gute dieser Fortschritte voll anerkennt. Man wird gerade dadurch zur Einsicht in die Gründe kommen, warum sie auf gewissen Gebieten dem Weltengange nicht gewachsen sind.

Am augenfälligsten erweisen diese Fortschritte sich auf dem Gebiete des heute anerkannten Naturwissens und der von diesem beherrschten Technik. Die Menschheit hat sich eine Gedankenkraft erworben, durch die sie Mechanik, Botanik, Altertumskunde und so weiter treiben kann. Niemand sollte dieser Gedankenkraft ihre Berechtigung auf dem ihr zukommenden Gebiete absprechen. Aber diese Gedankenkraft bedient sich des menschlichen Geistes, um das zu bewältigen, was außerhalb dieses Geistes liegt. Sie erfaßt die Natur durch den Geist; aber sie vergißt dabei den Geist selbst. Sie wird sogar nicht müde, immer wieder zu betonen, daß sie die Natur um so treuer vor den Menschen hinstellen könne, je weniger dieser von seinem eigenen Geiste in seine Ideen über die Natur hineinlegt. Es kann hier nicht über den Wert der Naturerkenntnis gesprochen werden, die auf diesem Wege gewonnen wird. Aber Ideen hervorzubringen, welche tragende Kräfte

des Willens sind, vermag eine Menschheit nicht, die vorzüglich an dieser Seelenbetätigung sich erzieht. Im Menschen arbeitet der Wille durch den ihn durchpulsenden Geist. Und ein Geist, der nur auf das Ungeistige gerichtet ist, verliert die Tragkraft seines eigenen Wesens. Erstarken in seiner Kraft kann der Geist, der sich an der Natur betätigt; einen tragkräftigen Inhalt kann er sich auf diese Art nicht geben.

Von der Einsicht in *diese* Tatsache glauben diejenigen ausgehen zu müssen, die in der Gegenwart eine selbständige Geistesanschauung der Naturanschauung an die Seite stellen wollen. Damit kann nicht eine Geistesanschauung gemeint sein, die nur das am Naturerkennen Herangezogene weiterspinnt, sondern eine solche, die den Geist und seine Welt als ein Lebendiges anerkennt, wie Augen und Ohren und der auf sie gestützte Verstand die Natur als ein ungeistig Wirkliches anerkennen.

Aber von diesem *lebendigen* Geiste redet die Gegenwart nur mehr, indem sie sich auf die Überlieferungen der Vergangenheit stützt. In überwundenen Zeitaltern waren die Menschen davon überzeugt, daß auf dieser Erde nicht nur die sichtbaren Wesen wandeln und das geschichtliche Weltensein gestalten; sondern sie fühlten in diesem Weltensein geistige Wesen mit wirksam. Sie wußten sich im unmittelbaren Erlebnis nicht nur in einer Natur-, sondern auch in einer Geisteswelt drinnen stehend. An die Stelle dieses Geist-Erlebens hat der neuere Mensch allein das unwirkliche Gedankenerlebnis gesetzt. Er weiß sich nur im Gedanken; er weiß sich nicht mehr unmittelbar im lebendigen Geistgeschehen. Der in dem Naturwissen erzogene Mensch weist die Erkenntnis des Geistes ab. Er ist so allein auf das angewiesen, was von den Geist-Erkenntnissen abgelaufener Zeitalter überliefert ist. Das aber verblaßt allmählich. Es verliert seine Tragkraft in der menschlichen Seele.

Anthroposophische Geisteswissenschaft glaubt, wieder eine Erkenntnis gewinnen zu können von dem lebendigen Geiste. Sie spricht von einem Geiste, der im Menschen lebt; nicht

nur von Gedanken, die ein Bilddasein im Menschen führen. Daß Geist im Menschen sich lebend offenbart, das ist für diese Geisteswissenschaft ein Ergebnis wie für die gegenwärtige Naturwissenschaft dasjenige Ergebnis ist, was der Verstand auf der Grundlage der Sinneswahrnehmung durchschaut. Nicht von einem nebelhaften Geiste spricht diese Geisteswissenschaft, an den sich nur der abstrakte Verstand herandrängt, sondern von einer wirklichen Geisteswelt mit ihren einzelnen Wesen und Tatsachen, wie die Naturwissenschaft von einzelnen Pflanzen, einzelnen Flüssen, einzelnen Naturtatsachen spricht.

Von zwei Seiten her glaubt diese Geisteswissenschaft an die Aufgaben der Gegenwart herantreten zu dürfen.

Sie ist Wissen und kann als solches empfunden werden von allen, die durch eine gesunde Urteilskraft sich von ihr anregen lassen, ein menschlich befriedigendes Verhältnis zu Welt und Leben zu gewinnen. Sie trägt aber nicht den Charakter jener neueren Wissenschaftlichkeit, der in diesen oder jenen Wissenszweig einführt, ohne daß dadurch der Mensch aus seinem Wissen heraus über seine Wesenheit und Bestimmung sich Gedanken machen, oder aus ihr zu einer tatkräftigen Willensentfaltung kommen kann. Sie glaubt, den Gedanken erhellen, die Gefühle hingebungsvoll an die Welt, und den Willen geisterfüllt gestalten zu können. Sie redet zu der Seele jedes einzelnen Menschen, ohne Unterschied des Bildungsgrades, weil sie zwar in echtem Wissenschaftsgeist ihre Quelle sucht, aber zu Ergebnissen kommt, die in jeder Seele verständnisvollen Widerhall aus dem gesunden Urteilen der menschlichen Natur heraus selbst finden können.

Die andere Seite zeigt ihre Fruchtbarkeit für die einzelnen Wissens- und Kunstgebiete und für das religiös gerichtete und das sozial gestimmte Leben. Die einzelnen Wissenschaften sind durch ihre Betrachtungsart heute an einem Punkte angelangt, an dem sie die Durchdringung mit dem erlebten Geisteswesen brauchen. Die Künste haben ihre naturalistische Epoche hinter sich; nur aus dem Geiste heraus können sie

wieder zu einem Inhalt kommen, der nicht bloß eine überflüssige Wiederholung des Natürlichen ist. Die sozialen Massenimpulse haben in den praktischen Folgen der marxistischen Denkungsart ihre Unmöglichkeit erwiesen; sie bedürfen der sozialen Kräfte des *einzelnen* Menschen, die dieser auf dem Wege zum Geistesleben finden kann. Dem religiösen Erleben wird Geisteswissenschaft die seelischen Tiefen erschließen, ohne die es verdorren muß. Sie kann ihrem Wesen nach nicht selbst religionsbildend auftreten. Man verkennt sie, wenn man ihr solche Absichten zuschreibt. Aber sie wird den Menschen, die aus den alten Geistesrichtungen heraus die Religion nicht mehr finden können, diese wieder als den Quellpunkt wahren Menschentums erweisen.

Geisteswissenschaft möchte geben, was die Menschheit nötig hat, damit die Ideen dem Gang der Weltenereignisse wieder folgen können. Man wird sich mit solchen Gedanken gegenwärtig gewiß dem billigen Vorwurf aussetzen: man wolle sagen, wer in den Nöten der Gegenwart, die alle Völker und Lebenslagen umfassen, sich zurechtfinden will, der solle nur bei den Leuten des Goetheanums anfragen; die wissen, wie alle Fragen gelöst werden. – Wer wirklich zu leben weiß in dem Geiste der Anthroposophie, der im Goetheanum gepflegt werden will, leidet wahrlich nicht an Größenwahn, nicht einmal an Unbescheidenheit; aber er möchte in ganz bescheidener Art auf das hinweisen, was in dem Wirken der gegenwärtigen Menschheit fehlt, und was gesucht werden muß, damit eine nicht allein den Kopf, sondern den ganzen Menschen durchseelende Geisteskraft den großen Aufgaben dienen kann, die ja doch von Vielen als drängend empfunden werden. Eine solche Denkungsart führt allerdings zu Anderem, als jetzt noch von Manchem erwartet wird, der sich diese Aufgaben vor die Seele stellt. Auch der Westen und der Osten werden sich nur verständigen aus einer lebensvollen Geistigkeit heraus, nicht auf den Grundlagen, auf denen man heute baut. Und die wirtschaftlichen Nöte werden nur Linderung finden, wenn der rechte Geist die Richtung dazu weist.

Die Welt erwartet wichtige Entscheidungen von der Washingtoner Konferenz, die im November stattfinden soll. Wenn als eine Art Programm für diese Zusammenkunft von den Westmächten die Abrüstung und die Fragen des Stillen Ozeans aufgeführt werden, so wird man doch ernsthaft zunächst nur an das letztere zu denken und das erstere als eine Art moralische Dekoration anzusehen haben. Denn im Stillen Ozean laufen die Linien zusammen, auf die die Aufmerksamkeiten der Mächte gerichtet sind, von denen heute die Geschicke der Welt abhängen: Nordamerikas, Englands, Japans. Prüft man die Interessen, die dabei herrschen, so wird man deren wirtschaftlichen Charakter als den eigentlich maßgebenden erkennen. Man will sich über wirtschaftliche Vorteile auseinandersetzen; und man wird abrüsten, oder rüsten in dem Maße, als dies diese Vorteile notwendig erscheinen lassen. Man kann auch nicht anders. Denn so, wie sich die einzelnen Staaten nun einmal gestaltet haben, müssen sie als wirtschaftliche Mächte wirken; und alle anderen Fragen können ihnen nur in dem Lichte erscheinen, das von ihren wirtschaftlichen Antrieben ausgeht.

Aber Europa und Nordamerika werden mit der Denkungsart, die ihnen in solcher Art durch ihre eigene geschichtliche Entwickelung gegeben ist, in Asien auf die schwersten Hindernisse stoßen. Was von dem südafrikanischen Minister Smuts auf der Londoner Reichskonferenz gesagt worden ist, kommt Vielen bedeutsam vor. Er meinte, die politischen Blikke könnten in der Zukunft nicht mehr nach dem Atlantischen Ozean und der Nordsee, sondern müßten für das nächste Halbjahrhundert nach dem Stillen Ozean gerichtet sein. Aber die Taten, die unter dem Einfluß dieser Blickrichtung geschehen werden, müssen mit dem Willen der Asiaten zusammenstoßen. Die Weltwirtschaft, die sich seit etwa fünf Jahrzehnten angebahnt hat, soll sich innerlich weiter ausbilden, soll die Völker Asiens in einer Art in ihren Bereich einbeziehen, von der bisher doch nur Anfänge vorhanden waren.

Das wird aber nicht möglich sein, wenn zu den vorhandenen Bedingungen der Völkerverständigung nicht noch andere treten. Man wird mit den Völkern Asiens nicht wirtschaften können, wenn man ihr Vertrauen nicht gewinnen kann. Aber Vertrauen läßt sich auf rein wirtschaftlichem Boden nur bis zu einem gewissen Grade gewinnen. Der wird nicht ausreichen für das, was man vorhat. Die Seelen der asiatischen Menschen wird man gewinnen müssen. Ohne dieses wird jeder Verkehr durch Mißtrauen dieser Menschen untergraben werden.

Und demgegenüber tauchen Weltfragen von größter Tragweite auf. Die westlichen Menschen haben bei sich im Laufe der letzten Jahrhunderte Gedanken- und Empfindungsrichtungen ausgebildet, welche das Mißtrauen des Asiaten hervorrufen. Dieser mag noch so viel erfahren von der Wissenschaft des Westens, von den technischen Ergebnissen dieser Wissenschaft: das zieht ihn nicht an, das stößt ihn ab. Wenn er bei seinen asiatischen Genossen, den Japanern, eine Hinneigung zu der Zivilisation des Westens sieht, so betrachtet er diese als Abtrünnige des wahren Asiatentums. Er blickt auf die westlichen Kulturen wie auf etwas, das unter dem steht, was er an innerem Reichtum des Seelenlebens besitzt. Er sieht nicht sein Zurückbleiben hinter dem materiellen Fortschritt; er sieht nur seine seelischen Strebungen, und die erscheinen ihm über denen der westlichen Menschen zu stehen. Auch die Art, wie sich diese zum Christentum stellen, findet er nicht heranreichend an die Tiefe seines religiösen Erlebens. Was er jetzt von dieser Art kennen lernt, betrachtet er als religiösen Materialismus; und die Tiefe des christlichen Erlebens tritt ihm jetzt nicht entgegen.

Die westlichen Völker werden vor unmöglich zu lösenden Fragen stehen, wenn sie diesen Gegensatz der Seelen nicht aufnehmen in ihre weltpolitischen Empfindungen. So lange man ein Bedenken dieses Gegensatzes als eine Sentimentalität ansieht, mit der sich der Praktiker des Lebens nicht abgibt, wird man nur in ein weltpolitisches Chaos hineinarbeiten. Man wird lernen müssen, als praktische Impulse Dinge anzusehen,

die man bisher nur als die Ideologie von Träumern betrachtet hat.

Und der Westen könnte diese Sinnesänderung vollziehen. Er hat bisher nur die Außenseite seines Wesens ausgebildet. Er hat damit errungen, was der Asiate nicht versteht, was er nie wird verstehen wollen. Aber diese Außenseite entspringt einer inneren Kraft, die sich bisher in ihrer Eigenart noch nicht geoffenbart hat. Diese Kraft kann entfaltet werden, und dann wird sie zu den Errungenschaften im Materiellen Ergebnisse eines geistigen Lebens hinzuerobern, die für den Asiaten Weltenwerte darstellen können.

Man kann natürlich gegen eine solche Behauptung sagen: Gegenüber asiatischer Barbarei ist doch im Westen Verinnerlichung, Durchseeltheit, ist überhaupt die «höhere» Kultur vorhanden. Das ist gewiß richtig. Aber darauf kommt es nicht an, sondern darauf, daß der westliche Mensch tief-seelisches Wesen entwickeln kann; aber seine bisherige Geschichte hat ihn dazu gebracht, das Seelische in das öffentliche Leben nicht hineinzutragen; der Asiate mag seelisch-kindhaft, sogar oberflächlich sein: er lebt mit diesem Seelischen in dem öffentlichen Leben. Auch mit ethisch gut und böse hat der hier gemeinte Gegensatz nichts zu tun. Ebensowenig mit schön und häßlich, künstlerisch und unkünstlerisch. Wohl aber damit, daß der Asiate seine Empfindung, seinen Geist in seiner äußeren Sinneswelt miterlebt, dem westlichen Menschen die Seele im Innern stecken bleibt, wenn er sich der Welt seiner Sinne hingibt. Der Asiate findet den Geist, indem er sinnlich lebt; er findet da wohl auch oft einen schlechten Geist; aber eben einen Geist. Der westliche Mensch kann noch so enge in seinem Innern mit dem Geiste verbunden sein; seine Sinne entlaufen diesem Geiste und streben einer mechanisch gedachten und geordneten Welt zu.

Naturgemäß wird der westliche Mensch sich nicht um des Asiaten willen eine geistige Denk- und Empfindungsweise aneignen. Das kann er nur aus seinen eigenen seelischen Bedürfnissen heraus tun. Die asiatische Frage kann nicht einmal der

Anlaß dazu sein. Aber die materielle Zivilisation des Westens hat den Punkt erreicht, auf dem sie ihre Offenbarungen selbst als unbefriedigend empfinden muß, auf dem sich ihre Menschheit innerlich leer und verödet fühlen muß. Die Seele des westlichen Menschen muß nach Verinnerlichung des ganzen Daseins, nach einer geistgemäßen Lebenserfassung streben, wenn sie sich selbst in dem gegenwärtigen Augenblick ihrer Entwickelung recht versteht.

Dieses Streben ist eine von der Gegenwart geforderte Angelegenheit des Westens selbst. Sie trifft zeitlich zusammen mit der notwendig gewordenen weltpolitischen Blickrichtung nach dem Osten. Und man wird sich im Westen so lange über die großen Aufgaben der Zeit unheilvollen Illusionen hingeben, so lange man nicht bemerkt, daß man ohne den Willen zu einer Erneuerung des Seelenlebens den weiteren Menschheitfortschritt unmöglich macht. Seelische Scham kann man empfinden, wenn man vor das gestellt sich sieht, was der Asiate seine seelische Überlegenheit nennt.

Und Täuschung ist nur, wenn der westliche Mensch die Geistesart des alten Orients wie ein Seelengut aufnimmt, das er zu seinen materiellen Errungenschaften als Ergänzung hinzunimmt. Der geistige Inhalt, durch den der westliche Mensch seine Wissenschaft, seine Technik, seine wirtschaftlichen Fähigkeiten zu wahrhaft menschenwürdigen machen kann, muß aus den Fähigkeiten kommen, die er selbst in sich entwickeln kann. «Ex oriente lux» haben Viele gesagt. Doch das von außen kommende Licht wird nicht zur Lichtwahrnehmung, wenn es nicht von einem inneren Lichte empfangen wird.

Die seelenlose Weltpolitik muß zu einer seelischen werden. Gewiß, Entwickelung der Seele ist eine intime menschliche Angelegenheit. Aber die Taten des Menschen mit einem verinnerlichten Seelenleben sind Glieder der äußeren Weltordnung. Der kommerzielle Sinn, den der Asiate an dem europäischen Menschen kennen lernt, wird im Osten zurückgewiesen; eine Seele, die geistigen Inhalt offenbart, wird Vertrauen einflößen.

Es mag für die alten Denkgewohnheiten allein praktisch scheinen, die Frage zu beantworten, wie man China zu einem Wirtschaftsgebiet macht, das den Westmächten seine Ergebnisse darbietet; aber die wirklich praktische Frage der Zukunft wird sein, wie man sich mit den Seelen der in Asien lebenden Menschen verständigt. Die Weltwirtschaft kann nur ein äußerer Leib sein für eine Seele, die ihr gefunden werden muß.

Es mag manchem als recht ideologisch erscheinen, daß eine Zeitbetrachtung mit der Washingtoner Konferenz beginnt und mit den Forderungen der Seele schließt. Doch in unserer schnell lebenden Zeit könnte mancher der jetzt lebenden Ideenverächter noch die Erfahrung machen, daß die Verleugnung des Seelischen sich nicht als Lebenspraxis erweisen wird.

AMERIKA UND DEUTSCHLAND

Zwischen Amerika und Deutschland ist ein Friedensdokument zustande gekommen. Es ist ein rechtes Spiegelbild der Gedanken und Empfindungen, aus denen heraus heute Staaten vermeinen ihre Beziehungen ordnen zu können.

Wilsons Denkrichtung lebt nicht mehr in diesem Dokument. Sie war der Niederschlag des Glaubens an weltfremde Verstandeserwägungen. Sie wurde in weiten Kreisen bewundert und beherrschte die Überzeugungen vieler Menschen, bis sie an den Tatsachen zerschellte. Wilson galt als der Mann, der aus dem Geiste heraus der Welt eine neue Richtung geben wollte. Aber man kann heute vom Geiste reden, ohne daß die Rede aus dem Geiste stammt. Man kann als Idealist erscheinen, ohne daß man Ideen hat, die in dem wirklichen Geiste wurzeln. Mit solchen Ideen kann man Scheinbegeisterung erregen; vor den wahren Aufgaben des gegenwärtigen Lebens zerflattern sie.

Wilson war eben politischer Romantiker. So werden jetzt die Menschen sprechen, die sich für die wahren Praktiker halten. Und Viele werden unter ihnen sein, die das, was Wilson

sagte, bis vor kurzem noch als ein Minimum von Idealismus in den Umkreis ihrer «praktischen» Überzeugungen zulassen wollten. Verzückt stehen diese nun vor dem Friedensdokumente, das die wirtschaftlichen Beziehungen regeln möchte von dem Gesichtspunkte des nüchternen Verstandes, der sich von politischer Romantik fern zu halten weiß.

Aber *diese* Nüchternheit ist doch nur die Kehrseite dessen, was sie als idealistische Romantik ansieht. Sie lebt in der gleichen Illusion; sie weiß es nur nicht, weil sie die weltfremden Ideen nicht von vorne, sondern von hinten ansieht.

Wilson glaubte einer Welt Gesetze geben zu können; aber er verstand nicht, daß miteinander wirtschaften nur diejenigen können, die zueinander Vertrauen haben. Das Vertrauen kann nur erstehen, wenn die Seelen sich verständnisvoll begegnen. Dieses Verständnis aber muß aus dem Geiste stammen, der als eine Wirklichkeit erlebt wird. Wilsons Grundsätze stammen nicht aus diesem Geiste, sondern aus wirklichkeitsfremder Verstandesabstraktion. Aber er wollte doch aus dem Geiste heraus handeln; aus einem geistfremden Scheingeiste.

Jetzt korrigiert man Wilson, indem man den Geist ganz fortläßt und an denjenigen Geschäftssinn sich hält, den man für wirksam ansieht, weil man ihn nüchtern-praktisch findet. Und wieder einmal dürfen diejenigen empfinden, wie recht sie haben, die da glauben, am besten miteinander zu wirtschaften, wenn sie sich um alle geistig-seelischen Menschenbeziehungen nicht kümmern.

Nun, in dieser Gedankenrichtung hat sich die neuere Menschheitsentwickelung bewegt, bis sie zur furchtbaren Kriegskatastrophe gekommen war.

Aber hat man denn nicht alles für eine Geistgemeinschaft getan? so wird man sagen. Hat man denn nicht sogar Professoren ausgetauscht, die in Europa aus amerikanischer, in Amerika aus europäischer «Mentalität» heraus sprachen? O ja, das hat man getan. Aber diese Professoren sprachen eben nicht aus einer Weltanschauung heraus, die aus dem lebendigen Geiste kommt. Und so blieb diese Geistgemeinschaft eine

Dekoration, von der die wirtschaftlichen Interessen nicht berührt worden sind. Die Menschheit aber muß mit geistiger Wirklichkeit geheilt werden; die Geistdekoration hat ihr keine Hilfe gebracht.

Erst wenn diese Erkenntnis aufleuchtet, werden im Völkerverkehr Dokumente entstehen, die auch das wirtschaftliche Arbeiten lebensmöglich machen.

Mit einem solchen Bekenntnis stößt man auf das überlegene Lächeln derer, die sagen: da könnt ihr lange warten, denn für solches Denken würde die Menschheit erst nach fünfzig Jahren reif werden. Andere sagen nach hundert; andere wählen sich eine noch größere Zahl. Die Zahlengröße wächst in dem Maße, in dem sich die Menschen gedrängt fühlen, das sich abzulächeln, was sie unpraktischen Idealismus nennen.

Nun, der Versuch dürfte in diesem Falle besser sein als die Prophetie. Die Menschheit wird für den lebendigen Geist schneller zugänglich sein, als die sich praktisch dünkenden Leute glauben, wenn der Drang nach diesem Geiste nicht mehr von derjenigen verführerischen Denkungsart gelähmt wird, die überall Aberglaube, Romantik, Unlogik wittert, wo nach einer Lebensauffassung aus dem Geist-Erleben gestrebt wird. Man muß den Geist wollen, wenn er wirksam werden soll; und um ihn *nicht* zu wollen, braucht man nur sich an dem fruchtlosen Urteil zu weiden, das die Wartezeit bestimmen will, nach deren Ablauf er von selber kommt. Solchen Warte-Seelen kann erwidert werden: der Geist wird auch in fünfzig, in hundert, in fünfhundert Jahren nicht erscheinen, wenn sein Erscheinen nicht gewollt wird.

Aber es ist doch absurd, wenn man uns sagt: wir wollten den Geist nicht, sagen die Warte-Seelen. Wir wollen ihn doch ebenso wie ihr. – Doch nein, muß man diesen erwidern. Ihr wollt nicht; ihr wünscht höchstens. Denn aus dem Wünschen macht nur der lebendige Geist selbst ein Wollen. Er kann das aber nur, wenn die Menschen ihm die Seelentore öffnen.

Der Leib, der sich aus den Weltwirtschaftsinteressen gebildet hat, bedarf der Pflege seiner Seele. Man sollte nicht war-

ten, bis diese von selbst erscheint. Sie ist da; denn jeder Leib hat eine Seele. Aber sie will mit ihrer Wesenheit auch in die Denkungsart der Menschen übergehen, um wirksam zu werden.

WAS KANN DEM TRENNENDEN IM GEGENWARTSLEBEN ENTGEGENWIRKEN?

Eine Müdigkeit der Empfindungen gegenüber dem öffentlichen Leben geht durch die Seelen. Herausgerissen werden die Menschen aus dieser Stimmung nur, wenn ein Ereignis sie überrascht, bei dem sie den Blick wegwenden können von den politischen Disharmonien, von den wirtschaftlichen Zersetzungsvorgängen. Für Deutschland war ein solches eingetreten in der Ermordung Erzbergers. Über die Parteimeinung, über das persönliche oder Klasseninnere hinweg mußte man *rein menschlich* fühlen im Angesicht dessen, was geschehen war. Gegner und Anhänger des Ermordeten sind im Wesentlichen des Empfindens einig.

Symptomatisch bedeutsam steht ein solches Sich-Finden von Seelen in dem Leben der Gegenwart. Man braucht heute über allem Zerklüftenden der Meinungen, das aus dem alten Partei- und Klassengedanken, aus den Interessen der alten Wirtschaftsgestaltungen sich unheilgebärend erhalten hat, ein Allgemein-Menschliches, in dem die Menschen sich verstehen können.

Kann nur der Anblick des Todes die Menschenseelen sich so finden lassen? Es wäre gewiß, daß die Gegenwart nicht Kräfte eines Aufganges gegenüber dem Niedergange hervorbringen könnte, wenn diese Frage mit «Ja» beantwortet werden müßte. Auch der Anblick des *Lebens* muß zu diesem Empfinden im Allgemein-Menschlichen führen können.

Aus tiefen Untergründen der Seele heraus ahnt der Mensch, daß der Tod ihn vor eine höhere Verantwortlichkeit stellt, als die ist, welche er sich auferlegt, indem er sich aus den gegenwärtigen Denkgewohnheiten heraus politische oder wirt-

schaftliche Gedanken macht. Das kann empfunden werden an der Erregung, die Erzbergers Ermordung hervorgerufen hat. Instinktiv regt sich ein aus dem Geistesleben Stammendes, wenn so das Allgemein-Menschliche hinwegweht über den Streit der aus dem Materiellen geborenen Interessen.

Was zu tun ist, kündigt sich durch solche Zeichen an. Aus dem Leben heraus müssen die Wege zum Geiste gesucht werden. Die Müdigkeit der Seelen rührt von dem Unglauben weitester Kreise an die alten Partei- und Klassenmeinungen her. Diese bilden die große Enttäuschung der Menschheit. Man hat sich ehedem mit Begeisterung oder aus Interesse hingegeben. Man schrieb ihnen eine Wirkungskraft zu. Man sieht, daß die Ereignisse über sie hinwegschreiten. Man hat den Glauben an sie verloren.

Dennoch treten sie überall als Grundlagen des öffentlichen Urteilens und Handelns noch allein auf. Wer etwas will, der sucht nach dieser oder jener Idee, zu der man sich vor den katastrophalen Ereignissen bekannt hat. Und er sucht für diese Idee die Angehörigen dieser alten Parteigruppierung zu gewinnen. Eben bei diesem Streben zeigt es sich ihm, wie die Menschen, die er anregen will, unempfänglich sind, weil die Enttäuschung ihr Empfinden lähmt.

Aus diesem Notstande kann nur eines führen. In einer genügend großen Anzahl von Menschen muß dieses Geistesleben angeregt werden von dem in den vorangehenden Nummern dieser Wochenschrift gesprochen worden ist. Die Müdigkeit gegenüber dem, was so bitter enttäuscht hat, wird doch ein guter Saatboden sein für das Keimen dieses Geisteslebens. Aber dazu ist notwendig, daß man den Gedanken ganz meide: wie knüpfe ich an an dasjenige, was diese oder jene Menschengruppe bisher gemeint hat. Gerade dieses Anknüpfen beirrt die Menschen. Man hält es für klug, so an das den Menschen Eingewohnte anzuknüpfen. Doch gerade das macht sie in ihrer innersten Seele mißtrauisch. Denn sie glauben im Grunde selbst nicht mehr an dieses Eingewohnte; sie halten sich nur noch daran, weil die tatsächlichen Verhältnisse

ihrer Parteigruppierung sie fesseln. Aber man braucht Ideen, die aus der Macht des Geistes heraus so wirken, daß die einzelnen Menschen kraft des Allgemein-Menschlichen sich um sie versammeln. Von der Reinheit, mit der solche Ideen unter die Menschen gebracht werden, wird es abhängen, ob der Weg aus dem gegenwärtigen Chaos gefunden werden kann. Gewiß, für die Reinheit der Ideen zu wirken, ist gegenwärtig schwierig. Aber nur die Einsicht, daß diese Schwierigkeiten überwunden werden müssen, kann helfen.

Man findet heute schon eine Anzahl von Menschen, die dem in dieser Wochenschrift gekennzeichneten Geistesleben mehr oder weniger zuneigen. Aber viele von diesen glauben, man könne zu dem oder jenem nur in einer gewissen Art sprechen. Man wird davon abkommen müssen. Denn dadurch hört der andere doch nur etwas, wovon er meint, daß es mit dem oder jenem übereinstimmt, das ihm gut bekannt ist. Und von dem glaubt er, daß man damit nichts anfangen könne. Er hört dann nur halb hin und kommt bald wieder in die alte müde Stimmung.

Man muß den Mut haben, zu *warten*, bis die Kraft, die im lebensvollen Geisteswesen liegt, den Menschen ergreift. Man wird dann die Erfahrung machen, daß man weniger lang zu warten hat, als wenn man mit dem Vorbringen wartet bis zur «Reife» der Menschen, deren Eintreten man in eine möglichst unbestimmte Zukunft verlegt.

In dem Geiste des Lebens werden sich, wenn dieser nur recht zur Geltung gebracht wird, die Menschenseelen finden müssen, wie sie sich finden können, wenn der *Schatten des Geistes*, der Tod, vor sie hintritt. Auch vor dem lebendigen Geiste können die zerklüfteten Kräfte verstummen; und, was die Hauptsache ist, sie werden da nicht bloß erregend in den Gefühlen wirken; sie werden in den Willen sich ergießen; sie werden zu Taten werden. Und dessen bedarf die Gegenwart.

Ein Völkerbund ist aus der Kriegsnot der Welt hervorgegangen. Auf seiner grundlegenden Tagung muß er ohne die Anteilnahme Amerikas, Deutschlands und Rußlands zu Ergebnissen kommen. Diese Ergebnisse sollen entscheidend werden für das Schicksal der Welt.

Man setze dagegen, wie sich dieses Schicksal gestaltet hat. Amerika, Deutschland und Rußland sind an dieser Gestaltung am stärksten beteiligt. Rußland und Deutschland sind nach dem Kriege nicht mehr, was sie vorher waren. Und man male sich aus, was aus dem Kriege geworden wäre, wenn nicht Amerika im entscheidenden Augenblicke eingegriffen hätte.

Die Zusammenstellung dieser beiden Tatsachen wirft das hellste Licht auf die gegenwärtige Weltsituation. Denn sie zeigt den Abgrund zwischen den Kriegs- und Friedensmöglichkeiten der Welt.

Das Ideal Wilsons war der Völkerbund. Aus diesem Ideal heraus hat er entscheidend in den Krieg eingegriffen. Wegen dieses Ideales galt er jahrelang als der Prophet eines neuen Zeitalters. Mit diesem Ideal ist er zu den Friedensverhandlungen nach Europa gezogen. Er konnte nicht erreichen, was er erstrebte. Von seinem eigenen Volke ist er verleugnet worden. Er *mußte* es, weil sich seine Denkungsart als aussichtslos erwies. Diese Denkungsart ist mit seinem Träger wirkungslos geworden.

Wilsons Ideal war ein solches, von dem man *sprechen* konnte, solange ganz andere Interessen als die von diesem Ideale umspannten, im Kriege walteten; es ist kein solches, mit dem man für den Frieden *handeln* kann. Und dennoch konnte es durch Jahre hindurch die Zustimmung Vieler finden.

Man sollte sich den freien Ausblick auf solche Tatsachen nicht verdunkeln, weil er unbequem ist. Man sollte sich restlos vor Augen führen, wie man sich in den Glauben an eine Idee verrennen kann, die in keiner Wirklichkeit wurzelt. Über

das Schicksal der Welt werden die Kräfte entscheiden, die in den Seelen der verschiedenen Völkern angehörigen Menschen walten. Wilsons Idee war der Traum davon, wie diese Kräfte in Harmonie sich betätigen können. Aus diesem Traum sollte man erwachen. Und man würde sehen, daß sein Inhalt nur ein Verstandesprodukt ohne Wirklichkeitsgehalt ist. Dann erst könnte man den ganzen Ernst der gegenwärtigen Weltsituation erblicken.

In dem Erblicken dieses Ernstes läge aber erst der Anfang der Gesundung. Denn wer ihn erblickt, der wird in dem Scheitern Wilsons nicht das Mißgeschick eines einzelnen Mannes sehen, sondern das einer ganzen Denkungsart. Und zwar derjenigen, die in das Unglück der Welt hineingeführt hat.

Wilson hat durch seine besondere Intelligenz die Vorstellungsart in besonders übersichtliche Formeln gebracht, aus der heraus im öffentlichen Leben der neuesten Zeit gewirkt worden ist. In seinem Denken waren politisch-juristische Vorstellungen ganz durchsetzt von wirtschaftlichen Richtlinien. Er wußte nichts davon, wie Wirtschaft und Politik einander stören müssen, wenn ein Denken Einrichtungen trifft, in denen beide unorganisch ineinander geworfen sind. Ebenso kannte die Denkungsart dieses Mannes nichts von den Beziehungen der geistigen Interessen der Menschheit zu den staatlich-rechtlichen. In seinem großen Werke über den Staat kann man lesen: «Der Unterricht in der Volksschule ist zur Erhaltung derjenigen Bedingungen der politischen und sozialen Freiheit notwendig, die für die freie individuelle Entwicklung erforderlich sind, und zweitens ist dieser Unterricht das universellste Macht- und Autoritätsmittel der Regierung.» Das ist ganz die Denkungsart, in der politisch-rechtliche Vorstellungen die Bedingungen der Selbständigkeit des menschlichen Geistesleben verkennen. Der Satz ist so abstrakt und wirklichkeitsfremd, daß ihn der Reaktionär, der Liberale, der Kommunist mit gleichem Wortlaut vertreten kann.

Wilson ist der Typus für alle diejenigen Menschen, in deren Kopf die drei Glieder des sozialen Organismus unorganisch

ineinanderspielen, und die in der neueren Zeit auch alle Welteinrichtungen bewirkt haben, an denen sich die Unmöglichkeit des Ineinanderspielens in der Wirklichkeit zeigt. Diese Menschen werden auch, wenn von der Notwendigkeit gesprochen wird, das geistige, das rechtlich-politische und das wirtschaftliche Element nach deren eigenen Lebensbedingungen zu gestalten, mit einem gewissen Einwand bei der Hand sein. Sie sagen: in der Wirklichkeit sind die geistigen, die rechtlich-staatlichen und die wirtschaftlichen Betätigungen gar nicht zu trennen; deshalb muß es unrichtig sein, von einer Gliederung zu sprechen. Aber gerade damit beweisen diejenigen, die wie Wilson denken, daß sie eine wirklichkeitsfremde Vorstellungsart haben. Das Zusammenwirken der drei Elemente des sozialen Organismus wird nämlich dann am besten geschehen, wenn ein jedes in seiner besonderen Eigenart sich selbständig entfalten kann. Die Einheit wird am vollkommensten sein, wenn das Einzelne aus seinem Wesen heraus diese Einheit bewirken kann. Sie wird am unvollkommensten, wenn ein jedes schon in sich geschwächt wird, indem ihm die Eigenart des Andern aufgedrängt wird.

Es kann nicht eingewendet werden, Wilson sei kein starrer Vertreter der abstrakten Vereinheitlichung des geistigen, rechtlich-politischen und wirtschaftlichen Gliedes des sozialen Organismus gewesen. Gewiß, seine Denkweise neigte, wie die vieler Staatsmänner, zu Kompromissen. Und man kann sagen, er habe doch auch das Folgende ausgesprochen: «Es muß eine ... Lehre gefunden werden, die dem Einzelnen weiten Spielraum für seine eigene Entwicklung gestattet ...», die «den Gegensatz zwischen der Selbstentwicklung des Einzelnen und der sozialen Entwicklung auf das geringste Maß herabsetzt ...» – Aber so wahr es ist, daß Wilson durch den Anblick der Wirklichkeit solche Gedanken gekommen sind, so wahr ist es auch, daß er in seinem Wirken als Staatsmann ganz von dem unklaren Ineinanderdenken von Geistesleben, Wirtschaft, Recht und Politik beherrscht war. Und in seinen berühmten vierzehn Punkten ist nichts als dieses zur Geltung gekommen.

Ein Typus des modernen Staatsmannes ist Wilson. Was andere getan haben: er hat es nur auf die abstrakteste, auf die theoretischste Art in das Leben des ganzen Erdkreises einführen wollen. In der Führung der öffentlichen Angelegenheiten waltete vor dem Kriege diese Denkungsart. Aus dem Kriege sind die Völker so hervorgegangen, daß diese Denkweise sich in ihrer Ohnmacht zeigt. Es bedarf heute der Erkenntnis dieses Tatbestandes. Aller «guter Wille» wird ohne diese Erkenntnis nichts fruchten. Wilson konnte im Kriege wirken; am Friedenswerk zerschellten seine Ideen. Es genügt nicht, daß seine Gedanken nicht mehr durch ihn wirken; es müssen nicht nur andere an seiner Stelle denken; es muß aus einem andern Geiste heraus gedacht werden. Er ist mehr Opfer einer Zeitströmung als etwas anderes. Aber die Menschheit sollte nicht das Opfer dieser Strömung für lange Zeit werden. Dagegen hilft nur rückhaltloses Durchschauen von deren Eigenart.

ARBEITSLOSIGKEIT

Es hat vor dem Weltkriege Leute gegeben, die sagten, eine Katastrophe dieser Art könne nicht von langer Dauer sein. Die weltwirtschaftlichen Verhältnisse, die sich für die Gegenwart herausgebildet haben, mit den komplizierten Beziehungen der Völker, müßten bald Zustände herbeiführen, durch die ein solcher Krieg nicht fortgesetzt werden könnte.

Es war «volkswirtschaftliche Einsicht», die so sprach. Die Wirklichkeit hat anders gesprochen. Sie ist mit ihrer Sprache tiefer gedrungen. Sie hat die weltwirtschaftlichen Zusammenhänge überrannt. Und aus diesem Überrennen ist heute ein weltwirtschaftliches Chaos geworden.

Ein bitteres Symptom – unter anderen – wirkt aus diesem Chaos heraus: die Arbeitslosigkeit. Deren Ursprünge sind wohl für die «volkswirtschaftliche Einsicht» ebenso in Dunkel gelegen wie diejenigen der langen Kriegsdauer.

Beide aber, die lange Kriegsdauer und die Arbeitslosigkeit,

und noch manches Andere, zeigen doch deutlich, daß die «volkswirtschaftliche Einsicht», die da geurteilt hat, eben keine wirkliche Einsicht ist.

In der Entstehung der Weltwirtschaft haben die geschichtlichen Notwendigkeiten der Menschheitsentwickelung gewirkt. Die Einrichtungen, die in diese Entwickelung hineingestellt worden sind, sind aber im hohen Maße beeinflußt worden von den politischen Intentionen, die den wirtschaftlichen Notwendigkeiten zuwiderliefen.

Niemals hätten aus einer Weltwirtschaft, die von politischer Denkart nicht durchkreuzt worden wäre, die Valutaverhältnisse sich bilden können, die jetzt alles Wirtschaften lahmlegen und korrumpieren.

Die Entstehung der Weltwirtschaft drängte dazu, Verwaltungskörper für das wirtschaftliche Leben zu schaffen, die *nur* aus den Bedingungen der Wirtschaft selbst heraus arbeiten. Solche Verwaltungskörper können nur Assoziationen sein, die aus den Verhältnissen der Produktion, des Konsums, der Warenzirkulation sich ergeben. Nur solchen Assoziationen ist es möglich, das Ineinanderwirken der genannten drei Faktoren so zu gestalten, daß nicht, zum Beispiele, aus einer ungesunden Produktion auf der einen Seite, auf der andern zahllosen Menschen die Produktionsmöglichkeit entzogen werde. Arbeitslosigkeit kann nur die Folge ungesunder Wirtschaftsverwaltung sein.

Es wird hier nicht etwa behauptet, durch dieses oder jenes theoretisch erdachtes Rezept könne der Arbeitslosigkeit entgegengewirkt werden. Das wäre utopistisch gedacht. Es ist gemeint, daß im lebendigen Wirken von Assoziationen, die aus den Bedürfnissen der Wirtschaft selbst hervorgehen, eine Denkart sich entwickeln kann, die gesunde Zustände zur Folge hat.

Erst in einem Wirtschaftsleben, das sich so entwickelt, kann auch eine gesunde Politik sich entfalten.

Solange nicht Weltwirtschaft war, konnten die politischen Intentionen sich in der alten Art ausleben. Denn die einzelnen

Volkswirtschaften konnten in deren Sinne sich gestalten. Die Weltwirtschaft kann nur aus ihren eigenen Bedingungen heraus sich in einer gesunden Form entwickeln.

Und in einer ähnlichen Weise, wie die Entwickelung der Weltwirtschaft zu einer selbständigen assoziativen Wirtschaftsverwaltung hinstrebt, so durch die geschichtlichen Notwendigkeiten das neuere Geistesleben zu einer Gestaltung aus seinen eigenen Bedingungen heraus.

Lord Cecil träumt von der Zukunft des Völkerbundes. Denn ein Traum ist ja, was er an der Völkerbundstagung gesprochen hat, daß «später einmal» dieser Völkerbund durch die Teilnahme der Staatsmänner aller Länder in imponierenden Aussprachen das Heil der Welt bringen werde. Es geht dieser «Traum» aus derselben Wurzel hervor, aus der die «Einsicht» stammte, daß ein Weltkrieg wegen der Weltwirtschaft nicht von langer Dauer sein könne. Aus derselben Wurzel könnte wohl auch die «Einsicht» entspringen, daß innerhalb der Weltwirtschaft eine Arbeitslosigkeit in dem Umfange, wie sie heute herrscht, sich nicht ergeben könne.

Wäre die Weltwirtschaft aus ihren Bedingungen heraus wirksam gewesen, so hätten wir keinen Weltkrieg gehabt. Seine Länge hatte ihren Ursprung in der Unwirksamkeit der weltwirtschaftlichen Untergründe. Die Aussprachen, von denen Lord Cecil träumt, werden nur fruchtbare Wirklichkeit werden können, wenn sie nicht Ursachen im Leben der Völker schaffen, die eigentlich gar nicht da «sein können», wie ja, nach der «volkswirtschaftlichen Einsicht» die Ursachen für eine lange Kriegsdauer *gar nicht da* waren. Dank der politischen «Einsicht» war aber das weltwirtschaftlich Unmögliche doch möglich. Es haben wohl die «politisch Einsichtigen» auch Träume gehabt, die nach der Ansicht der «volkswirtschaftlich Einsichtigen» keine Möglichkeit einer Verwirklichung hatten.

Das Vertrauen in die Verwirklichung von Träumen in der Art des Lord Cecil kann nach den Erfahrungen der letzten Jahre kein großes sein.

Ein Völkerbund braucht Weltpolitiker. Die müssen an die Stelle von «Träumen» im Stile der bisherigen Politik die Lehre setzen, die so laut davon spricht, wieviel diese bisherige Politik an der Weltwirtschaft verdorben hat. Sie hat eben an die selbständigen Bedingungen der Weltwirtschaft gar nicht gedacht. In die Debatten, die auf der Grundlage eines assoziativen Wirtschaftslebens sich ergeben, werden die wirtschaftlichen Kräfte selbst hineinfließen. Sie werden kürzer sein können als die politisch-wirtschaftlichen. Denn ein großer Teil des Wesentlichen wird sich nicht im Reden, sondern im Tun der in den Assoziationen stehenden Persönlichkeiten ausleben. Was geredet wird, wird nur das für das Tun Richtunggebende sein.

Den wirklich im Sinne der Weltwirtschaft Denkenden werden Politiker zur Seite stehen können, die fruchtbar mit ihnen zusammenarbeiten.

Arbeitslosigkeit! Menschen können nicht Arbeit finden! Sie muß aber doch da sein. Denn die Menschen sind da. Und es kann im gesunden sozialen Organismus die Arbeit, die nicht getan werden kann, nicht eine überflüssige sein, sondern sie *muß* irgendwo *fehlen*. Soviel Arbeitslosigkeit, soviel Mangel. Das spricht aber deutlich dafür, daß Arbeitslosigkeit nur in der allgemeinen Gesundung der wirtschaftlichen Institutionen ihr Gegengewicht finden kann.

Das chaotische Zusammenwirken von Politik, Geistesleben und Wirtschaft untergräbt diese Gesundung. Es erzeugt staatsmännische Träume, wie ein chaotisches Zusammenwirken der organischen Funktionen im Menschen bedenkliche Träume erzeugt. Es wäre an der Zeit, einmal im öffentlichen Leben der Völker Träume von wahren Wirklichkeiten unterscheiden zu lernen. Denn unwirksam sind auch Träume nicht. Wenn sie nämlich in ihrem Traumcharakter nicht durchschaut werden, dann erzeugen sie falsche Wirklichkeiten. Der Weltkrieg ist ja doch die Folge davon gewesen, daß viele Leute in dem Träumen sich zu wohl befunden haben, um die wahre Wirklichkeit nicht zu verschlafen.

GEFÜHLE BEIM LESEN DES DRITTEN BISMARCK-BANDES

Der dritte Band von Bismarcks Gedanken und Erinnerungen trägt auf dem Titelblatt die Widmung: «Den Söhnen und Enkeln zum Verständnis der Vergangenheit und zur Lehre für die Zukunft.» – Wer den Band durchgelesen hat, ohne Parteivorurteile, aber mit Anteilnahme an den Schicksalen der Menschheit, der Völker und ihrer Entwickelung, der kann nur erschüttert zu dieser «Widmung» zurückblicken. Bismarck spricht zum Verständnis der Vergangenheit. Einer Vergangenheit, in der sein Wort die wirklichkeitsbestimmende Kraft hatte. Was er darüber sagt, ist so, wie wenn die Tatsachen selber sprechen würden. Und wie dieses tatsachenzeugende Wort in die unmittelbare Zukunft hinüberwirkte, das steht auf Seite 115 des Buches: «Wie genau, ich möchte sagen subaltern Caprivi die ‚Consigne' befolgte, zeigte sich darin, daß er über den Stand der Staatsgeschäfte, die zu übernehmen er im Begriffe stand, über die bisherigen Ziele und Absichten der Reichsregierung und die Mittel zu deren Durchführung keine Art von Frage und Erkundigung an mich gerichtet hat.» Die «Lehre für die Zukunft», die Bismarck hätte geben können, wurde *nicht einmal gesucht* von dem Manne, der in seine Stelle einrückte.

Ein bedeutungsvolles Symptom für die geschichtliche Entwickelung Mitteleuropas ist durch Bismarcks Aussage gegeben. Seine Entlassung steht in der Tat an einem Wendepunkte der neuesten Geschichte. Bei dieser Entlassung tauchen die beiden Faktoren auf, die zwar lange bestimmend für die Geschicke Europas gewirkt haben, die aber zu dieser Zeit gewissermaßen geschichtlich aktuell geworden sind. Es sind dies die soziale Frage und die Auseinandersetzung mit dem Osten. Die soziale Frage mußte in die praktisch-politischen Erwägungen aufgenommen werden. Sie hatte die Zeit hinter sich, in der man sie nur in gewissen Grenzen als die Trägerin der Kritik unzufriedener Menschenmassen halten konnte. Man mag über Revolutionen sonst denken, wie man will: jeder Unbefangene

sollte sich klar darüber sein, daß jedenfalls die soziale Frage auf revolutionärem Wege niemals eine Antwort finden kann. Wenn irgendwo, so ist hier ruhige Vernunft durch die Sache selbst gefordert. Und eigentlich wird das erste in bezug auf diese Frage sein, wie man auf ihrem Gebiete zu dieser «ruhigen Vernunft» praktisch kommt. An dieser «Vorfrage» krankt die europäische Entwickelung der letzten drei Jahrzehnte. Bei Bismarcks Entlassung entlädt sie sich wie in einem bedenklichen Wetterleuchten. Von diesem Wetterleuchten heben sich laut sprechend ab die Worte auf Seite 116 des dritten Bandes: «Die Gründe, welche Se. Majestät bestimmt haben, mich zu entlassen ... sind mir amtlich oder aus dem Munde Se. Majestät niemals bekannt geworden, ... ich habe sie mir nur durch Conjectur zurechtlegen können. ... Ich habe den Eindruck gehabt, daß der Kaiser mein Erscheinen in Berlin vor und nach Neujahr 1890 nicht wünschte, weil er wußte, daß ich mich meiner Überzeugung nach über die Sozialdemokratie im Reichstage nicht im Sinne derjenigen aussprechen würde, die inzwischen die seinige geworden war ...»

Man steht heute in ganz Europa noch an dem Punkte, an dem man damals gestanden hat, als Bismarck wegen desjenigen, was er gesagt haben würde, nicht in Berlin erscheinen sollte.

Der andere Faktor, der bei Bismarcks Entlassung wirkte, ist die Frage des Ostens. Man wird sagen müssen, die Frage: wie soll Europa sich verhalten, wenn die Kräfte der östlichen Volkstümer gestaltend in seine Angelegenheiten hereinwirken? Bismarck hat zu dem Dreibund ein politisches Verhältnis zu Rußland hinzugefügt, von dem er sich versprach, daß es zusammen mit dem Dreibund die Staatenbildungen Europas, wie sie unter seiner Mitwirkung entstanden sind, erhalten könne. Gegen ein solches Verhältnis sprechen die slavischen Aspirationen. Der scharfe Gegensatz zwischen dem Westen und dem Osten der Welt spricht in ein solches Verhältnis hinein. Auch Bismarck konnte bei dem, was er in dieser Richtung tat, nur an ein Provisorium denken. Aber er konnte glauben, daß in der

Zeit, in welcher dies Provisorium vorhanden ist, sich Dinge ergeben werden, welche die große Völkerfrage des Ostens auf eine andere Grundlage stellen werden, als die ist, auf der sie 1890 stand. Daß diejenigen, die ihn entmachten konnten, nicht so die Verhältnisse ansahen wie er, das wirkte zu seiner Entlassung mit.

Und auch in bezug auf die Ostfrage steht Europa heute noch an dem Punkte, an dem die gestanden haben, die Bismarcks russische Politik verlassen haben. Die Ostfrage ist letzten Endes eine Frage der geistigen Verständigung; und alles andere ist Provisorium.

Auch für diejenigen, welche nicht glauben, daß Bismarcks Anschauungen sich von der Vergangenheit vor 1890 in die Zukunft eine entscheidende Kraft herübergerettet hatten, ist doch der dritte Band seiner Erinnerungen eine «Lehre für die Zukunft». Und heute in ganz besonderem Sinne. Denn die «Zukunft», von der Bismarck spricht, ist heute zum Teil grausige Vergangenheit, zum Teil aufgaben-reiche Gegenwart. Man liest heute wohl die dramatische Schilderung dieses Buches nur richtig, wenn man das Gefühl im Leben erhält, daß in Bismarcks Sturz ein Symptom sich ausspricht für das Heraufkommen großer entwicklungsgeschichtlicher Fragen der Menschheit, und daß die Unfruchtbarkeit der letzten dreißig Jahre in Behandlung dieser Fragen die Fortsetzung der «Lehre» ist, die aus diesem Sturze spricht. Aus den Gefühlen taucht das Verständnis für Ideen auf; aus dem Gefühl, das der dritte Band von Bismarcks Gedanken und Erinnerungen weckt, könnte für wichtige Ideen Verständnis aufblitzen.

DAS VERGESSEN DES GEISTESLEBENS IN DEN WELTFRAGEN

Es wird berichtet, daß sich in dem nächstens erscheinenden Bande von Bethmann-Hollwegs nachgelassenen «Betrachtungen zum Weltkriege» der Satz findet: «Mit einem europäischen Chaos hebt das Zeitalter der Freiheit und Gerechtigkeit an, das unsere Gegner der Welt verheißen haben.» Es hat erst des Weltkrieges bedurft, um Persönlichkeiten, die durch ihre Stellung im öffentlichen Leben Europas einen so großen Einfluß hätten haben können wie Bethmann-Hollweg, in eine Gedankenrichtung zu bringen, wie sie in diesem Satze angedeutet ist. Als er diesen Satz schrieb, war Bethmann-Hollweg längst ein Entmachteter.

Die Verhältnisse im europäischen Völkerleben sind nicht erst aus dem Weltkriege geboren. Sie waren vor ihm da. Sie haben ihn verursacht. Sie haben durch ihn nur die Möglichkeit erlangt, sich auszuleben.

Die führenden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens waren nicht in der Lage, die furchtbare Katastrophe zu verhindern, weil sie die im Völkerleben vorhandenen Kräfte nicht sehen wollten. Sie stellten ihr Denken auf die äußeren Machtverhältnisse ab; und das wirkliche Leben wurzelte in den Seelenverhältnissen der Völker.

Ein Lichtpunkt in dem Chaos kann sich nicht eher ergeben, als die Einsicht reifen wird, daß ohne Verständnis des Völkerseelenlebens die öffentlichen Angelegenheiten nicht in einen gesunden Verlauf zu bringen sind.

Nach dem Fernen Osten, nach Japan, sind heute die Blicke derjenigen gerichtet, die an die Washingtoner Konferenz denken. Aber wieder sind diese Blicke nur durch die äußeren Machtmittel gebannt. Was man gegenüber Japan tun soll, um in China und Sibirien westliche Interessen wirtschaftlicher Art in befriedigender Art vertreten zu können, das fragt man.

Das muß man allerdings fragen. Denn diese wirtschaftlichen Interessen sind vorhanden, und das Leben des Westens

kann nicht weitergehen, wenn sie nicht befriedigt werden können. Aber man nehme an, sie werden in irgendeine Bahn nur durch diejenigen Mittel gelenkt, an die man heute denkt. Was muß geschehen?

Japan ist gegenwärtig in einer gewissen Beziehung der vorgeschobenste Posten des asiatischen Lebens. Es hat am meisten äußerlich europäische Formen in diesem Leben angenommen. Man kann es dadurch durch Bündnisse, Verträge und so weiter politisch so behandeln, wie man das im Westen gewohnt geworden ist. Aber in bezug auf die Volksseelenverfassung bleibt es doch mit dem asiatischen Gesamtleben verbunden.

Asien aber hat die Erbschaft eines alten Geisteslebens. Das geht ihm über alles. Dieses Geistesleben wird in mächtigen Flammen auflodern, wenn vom Westen her solche Verhältnisse geschaffen werden, die es nicht befriedigen können. Man glaubt aber im Westen aus bloß wirtschaftlichen Gründen heraus diese Verhältnisse ordnen zu können. Man wird damit die Ausgangspunkte schaffen für noch furchtbarere Katastrophen, als der europäische Krieg eine war.

Die heute die Welt umspannenden öffentlichen Angelegenheiten dürften nicht ohne den Einschlag geistiger Impulse geführt werden. Die Völker Asiens werden auf den Westen verständnisvoll eingehen, wenn dieser ihnen Ideen bringen kann, die einen allgemein-menschlichen Charakter tragen. Die davon sprechen, was der Mensch im Weltzusammenhange ist, und wie das Leben in Gemäßheit dieses Weltenzusammenhanges sozial eingerichtet werden sollte. Wenn man im Osten vernehmen wird, daß der Westen über Dinge etwas Neues weiß, von denen die alten Überlieferungen Kunde geben, für die aber ein dunkles Gefühl nach einer Erneuerung strebt, dann wird man zu einem verständnisvollen Zusammenleben kommen. Wenn man aber das öffentliche Wirken mit solchem Einschlag weiter als die phantastische Idee unpraktischer Leute betrachtet, dann wird zuletzt der Osten gegen den Westen Krieg führen, trotzdem man in Washington sich dar-

über unterhält, wie schön es in der Welt wäre, wenn abgerüstet würde.

Der Westen möchte Weltenruhe haben, um zu seinen wirtschaftlichen Zielen zu gelangen. Der Osten wird sich in wirtschaftliche Ziele nur hineinfinden, wenn der Westen ihm geistig Wertvolles zu übermitteln hat. Die Ordnung der großen Weltfragen hängt heute daran, ob man in der Lage ist, das Geistesleben in das rechte Verhältnis zum wirtschaftlichen zu bringen.

Man wird das nicht können, solange in unseren sozialen Organismen das geistige Leben nicht auf seine eigene freie Grundlage gestellt wird. Der Westen hat die Möglichkeit einer lebendigen geistigen Entwicklung. Er kann aus dem Schatze, den er angehäuft hat, durch seine naturwissenschaftliche und technische Denkart, eine geistgemäße Weltanschauung herausholen. Aber bisher ist aus diesem Schatze nur das herausgehoben worden, was zu einer mechanistisch-materialistischen Anschauungsweise führt. Das öffentliche Denken ordnete das Geistige dem Wirtschaftlichen im sozialöffentlichen Leben ein. Die freie Entfaltung des Geistes, die innerlich stark im Westen veranlagt ist, war gehindert, weil die Verwaltung der geistigen Angelegenheiten mit den anderen Faktoren des sozialen Lebens verquickt ist. Einzelne Menschen mit höheren seelischen Interessen verhalten sich zum Osten so, daß sie dessen altes Geisteserbe übernehmen und es in äußerlicher Weise auf das geistige Leben des Westens aufpfropfen. Das «Licht aus Osten» ist unter solchen Voraussetzungen nicht nur ein Armutszeugnis für den Westen. Es ist eine furchtbare Anklage. Es bedeutet, daß der Westen von den finsteren Interessen sich so hingenommen fühlt, daß er das eigene Licht nicht sieht.

Von der Hebung der geistigen Werte im Westen hängt es ab, ob die Menschheit das Chaos von heute bemeistert, oder ob sie hilflos in demselben weiter irren muß. Solange man das Wollen mit diesem Grundton als das utopistisch-mystische Schwärmen unpraktischer Leute ansieht, wird das Chaos wei-

tergehen. Man wird von Frieden sprechen; aber außerstande sein, die Kriegsursachen zu bannen. Man wird genötigt sein, über das Schicksal Europas zu beben, wenn, wie in diesen Tagen, eine einzelne Persönlichkeit, die ehedem in Macht saß, zu einer solchen Macht wieder gelangen will. Aber man wird schon daran denken müssen, daß Verhältnisse ungesund sind, in denen solches Beben überhaupt möglich ist. –

DIE FALSCHE UND DIE WAHRE DREIGLIEDERUNG DES SOZIALEN ORGANISMUS

Die Wirrnisse in den ökonomischen Zuständen Mittel- und Osteuropas beginnen den führenden Kreisen der westlichen Länder eine Art politischen Alpdrückens zu machen. Man fürchtet in den allgemeinen Verfall mithineingezogen zu werden. Wer unbefangen diese Furcht ins Auge fassen kann, der sieht aus ihr die Ratlosigkeit in der Führung der öffentlichen Angelegenheiten herausblicken.

Die Ratlosigkeit wurzelt in dem Mangel an Willen, unter die Oberfläche der Vorgänge des öffentlichen Lebens zu schauen. Man scheut davor zurück. Denn man ahnt, daß man mit einem solchen Schauen auf Dinge kommt, die nicht mit den Mitteln zu bewältigen sind, an die man sich gewöhnt hat. Man veranstaltet Kongresse und Konferenzen: man findet es vorläufig selbstverständlich, auch dabei nur an diese gewohnten Mittel zu denken.

Aber diese werden in allen Fällen versagen müssen, denn sie treffen nicht die Kräfte, die in den Tiefen des Völkerlebens walten. Und in diesen Tiefen formen sich heute die Fragen, welche die Welt beunruhigen. Aus der Erkenntnis dessen müßte gehandelt werden, was in diesen Tiefen nach einem Wandel in Lebensauffassung und Lebenshaltung schreit.

Die Menschheit hat sich in ihrer Anschauung der Weltvorgänge aus dem wirklichen Leben herausgerissen. Sie träumt selbst in den praktischesten Fragen des Lebens von Zielen,

die vor dem Verlauf der Wirklichkeit zerflattern müssen. Waches Beobachten dieser Wirklichkeit kann allein zur Gesundung führen.

Alles politische und ökonomische Leben wurzelt zuletzt in dem geistigen. Wie die Menschen denken, so handeln sie. Aber in das Handeln können gesunde Kräfte nur einfließen, wenn das geistige Leben seine gesunde Nahrung hat. Diese Nahrung geht verloren, wenn der Geist sich selbst verleugnet. Wenn er in seinen Offenbarungen nicht sich, sondern die Geistlosigkeit zum Ausdrucke bringt.

In diesen Zustand ist die Menschheit der neuesten Zeit geworfen worden. Man hat sich gewöhnt, für den Geist nicht aus dem Geiste selber zu schöpfen, sondern durch den Geist nur das Geistlose, die Materialität des Lebens auszudrücken. Wer aber die Wahrheit auf diesem Wege sucht, dem geht sie zuletzt ganz verloren. Denn die Wahrheit will aus dem Geiste heraus auch dann gestaltet sein, wenn sie die materiellen Vorgänge des Lebens in ihren Bereich zieht.

Ein Wahrheitsuchen, das nicht aus dem Geiste selbst seine Säfte ziehen kann, kommt aus innerer Notwendigkeit bei der *Phrase* an. Und die Phrase ist heute das Kennzeichen des öffentlichen Lebens. Die Parteien prägen die Phrasen. Sie agitieren mit den Phrasen; sie finden Glauben mit den Phrasen.

Der Phrase fehlt das Herzblut des Geistes. Sie wird deshalb nie die Wirklichkeit des Lebens durchpulsen können. Aber sie betäubt. Sie zieht die Menschenseelen in ihren Bann. Diese glauben, durch sie könnten sie das öffentliche Leben meistern. Man wird aber nicht eher zu einer Gesundung kommen, als bis eine genügend große Anzahl von Menschen die Phrase in ihrer Lebensunfruchtbarkeit erkannt haben. Bis dahin wird man die Wurzeln der gegenwärtigen Völkerkrankheiten nicht einmal sehen können. Man wird die Wirklichkeit in die Valutawirrnis segeln sehen; aber man wird von der «Verbesserung der Zustände» in Parteiphrasen sprechen.

Und wenn die Phrase die Herrin des geistigen Lebens wird, dann läßt sie auch die Wahrheit nicht aufkommen, die im po-

litisch-rechtlichen Leben walten sollte. Das Verhalten der Menschen zu einander kann die Rechtsgestalt nicht annehmen. Denn das Recht muß in dem Gefühle sich einwurzeln. Die Phrase aber läßt das Gefühl verdorren. Das Recht wird zur Konvention. Diese ist auf rechtlich-politischem Gebiete die Genossin der auf geistigem sich auslebenden Phrase.

Die Konvention kann in toten Gesetzen und Verwaltungsmaßnahmen ihr lebensfremdes Dasein fristen; das wirkliche Leben braucht im Sozialen das in den Seelen wurzelnde Recht, wie das geistige Leben den Geist nötig hat, und unter der Gewalt der Phrase verkümmert.

Im wirtschaftlichen Leben entwickelt sich unter dem Einflusse von Phrase und Konvention an Stelle einer wirklichen Praxis die Routine. Und diese Routine beherrscht heute tatsächlich die ökonomische Seite des Daseins. Das wirtschaftliche Leben entfaltet sich nicht im Zusammenklang mit den andern Bedürfnissen der menschlichen Lebenshaltung. Es ist allmählich zu einem Element des Daseins geworden, dem sich der Mensch widmet, weil er eben leben muß, das er aber nicht in das Ganze der Lebensentwicklung einbezieht. Wenn das geistige und das rechtliche Leben in ihrer Wahrheit die Gesinnung formen, dann entsteht auf ökonomischem Gebiet die echte Lebenspraxis. Wenn aber die Handhabung des rein Materiell-Technischen im Wirtschaftsleben herrscht, dann entsteht die blutlose, herzlose Routine. Wie ein automatischer Mechanismus rollen die Vorgänge des ökonomischen Lebens unter der Macht der Routine ab. Sie ziehen das Menschenleben selbst in ihren Kreislauf.

Unter dieser Macht der Routine im wirtschaftlichen Leben seufzt die heutige Menschheit. Durch sie verödet das echte Rechtsgefühl; durch sie entsteht die Gleichgiltigkeit gegen das Geistige und die Neigung zum Berauschen an der Phrase. Denn im Leben bringt die Ursache nicht nur die Wirkung hervor, sondern das Bewirkte wirkt wieder zurück auf das Verursachende. Phrase und Konvention drängen zur Routine; die Routine läßt die Phrase groß werden, und verkümmert das

warmherzige menschliche Zusammenleben im befruchtenden Rechtsgefühle zur herzlosen, lebenlähmenden Konvention.

Eine Dreiteilung der sozialen Organismen ist unter der Gewalt des modernen Lebens entstanden, die in Phrase, Konvention und Routine sich auslebt. Die «Dreigliederung des sozialen Organismus» möchte diese Dreiteilung überwinden. Ihr wirft man vor, daß sie, was soziale Einheit ist, zerteilen wolle. Das Gegenteil will sie wirklich. Sie will es, weil sie glaubt, die Erkenntnis zu haben davon, daß unter jenem Einheitsstreben, das man ihr entgegenhält, die Dreiteilung des sozialen Lebens in Phrase, Konvention und Routine sich bildet. Dieser Dreiteilung kann nur abgeholfen werden durch das gesunde Zusammenwirken der drei Glieder des sozialen Organismus. Die Phrase muß durch die Impulse eines freien Geisteslebens sich in ihrer Wirklichkeitsfremdheit, die Konvention durch die Gesundung des Rechtsgefühles sich in ihrer Lebenskälte; die Routine durch ihre Mechanisierung des Daseins in ihrer Unfruchtbarkeit erkennen. Lebensfähig ist das Dasein nur durch Wahrheit im Geiste, Recht im Zusammenleben der Menschen, und echte Praxis im wirtschaftlichen Wirken. Wie der ganze Organismus des einzelnen Menschen leidet, wenn einem Gliede die diesem ureigenen Lebensbedingungen vorenthalten werden, so kann der soziale Organismus nicht gedeihen, wenn das geistige Leben in Phrase verödet, das rechtliche in Konvention erstirbt und das wirtschaftliche in der Routine sich mechanisiert. Wenn solches auch schon in dem berühmten alten römischen Gleichnis ausgedrückt ist: die Menschheit leidet ganz besonders heute darunter, daß ihre Führer dagegen sündigen. Es ist eben auch dieses Gleichnis zur Phrase geworden.

Man kann jetzt schon deutlich sehen, daß sich die Zahl der Menschen vergrößert, die von der Konferenz in Washington für eine Aufbesserung der Weltverhältnisse nicht viel erwarten. Nicht im gleichen Maße aber ist zu bemerken, daß sich Ansichten darüber bildeten, welches die Gründe der Enttäuschung sind.

Es steht auf dieser Konferenz die Weltwirtschaft zur Diskussion. Alle anderen Fragen werden da von dem Gesichtspunkt aus aufgerollt, der durch diese Tatsache gegeben ist. Wenn dies auch für manches weniger durchsichtig ist, für den Unbefangenen kann kein Zweifel darüber sein. In Artikeln, die in dieser Wochenschrift erschienen sind, ist darüber gesprochen worden.

Im Weltgeschehen aber stehen andere Fragen zur Diskussion als auf dieser Konferenz. Und diese Fragen müssen erst durchschaut werden, wenn man über die heute offen aufgeworfenen in fruchtbarer Art reden will.

Das Wirtschaften ist eben doch nur dann zu ordnen, wenn die Menschen sich über ihre rein-menschlichen Beziehungen verständigen können. Und diese Verständigung ist ins Wanken gekommen und hat die Wirtschaft mitgerissen. Wilson hat das gefühlt. Deshalb hat er seinen berühmten vierzehn Punkten eine ethisch-idealistische Einkleidung gegeben. Allein der innere Gehalt dieser Punkte war abstrakt und wirklichkeitsfremd. Sie waren Gedankenschatten, die in das wilde Gewoge realer Leidenschaften und gegeneinander wirkender Lebensinteressen geworfen waren.

Es kommt eben darauf an, zu sehen, aus welchen Untergründen dieses Gewoge an die Oberfläche treibt. Und jeder Versuch, in dieser Richtung klar zu sehen, muß dazu führen, anzuerkennen, wie in unserer Zeit gar nicht gefragt werden kann: wie läßt sich unter den gegebenen öffentlichen Verhältnissen wirtschaften; sondern, wie soll man die allgemeinmenschlichen Grundfragen öffentlich behandeln, um zu einer möglichen Verständigung zu kommen?

Man muß heute sehen, wie das kompliziert gewordene Leben die drei Ur-Teile alles Menschendaseins: das Wirtschaften, die politisch-rechtliche Verständigung und die Pflege des geistigen Lebens dahin geführt hat, daß sie miteinander im Streite stehen. Wo irgendein Wirtschaftsplan ersonnen oder ausgeführt wird, da scheitert er an den politisch-rechtlichen Empfindungen oder den geistigen Interessen derer, die von ihm betroffen werden. Wo politische Entscheidungen getroffen werden, prallen sie auf wirtschaftliche Unmöglichkeiten und seelische Verstimmungen auf.

Die Harmonisierung der wirtschaftlichen, politisch-rechtlichen und der geistigen Lebensbedingungen der Völker: das ist die brennende Weltfrage geworden. Und zu dieser Harmonisierung kann kein über die Menschenköpfe hinwegwehender Konferenzbeschluß etwas beitragen, wenn er nicht an die Grundfrage selbst rührt: In welchen sozialen Zusammenhängen müssen die Menschen stehen, damit, was sie auf einem dieser drei Gebiete anstreben, mit den beiden andern verträglich ist?

Das kann nicht geschehen, wenn die drei Gebiete nicht ihre relative Selbständigkeit in dem sozialen Leben erhalten. Es ist eben nicht richtig im Leben, daß eine daseinsmögliche Einheit den Gliedern von vornherein aufgeprägt werden kann; diese kann sich nur aus dem selbständigen Entfalten der Glieder gestalten. Nicht durch einen abstrakten Einheitsgedanken oder Einheitswillen kann das Zusammenwirken erreicht werden, sondern allein durch den Impuls der einheitlichen Menschennatur, die in jedem einzelnen Gliede sich frei entfalten kann.

Wie kann es dahin gebracht werden, daß, wenn Wirtschaftliches entschieden werden soll, nur die im Wirtschaftsleben Stehenden zur Entscheidung aufgerufen werden? Aber so, daß diese Persönlichkeiten aus ihren Lebenskreisen eine politisch-rechtliche und geistige Seelenverfassung mitbringen, die ihre Entscheidungen sachlich trägt, ohne daß sie zerstörend eingreift? Und für die anderen Lebensgebiete muß ein Gleiches gelten.

Man sieht ein Denken in dieser Richtung als utopisch an. Aber sieht man denn nicht, wie Urteile von Menschen, die den Vorwurf des Utopischen weit von sich weisen, sich in dem Augenblick heute als Utopie erweisen, in dem sie in das wirkliche Leben eintreten sollen? Hatten denn die Konferenzen der Gegenwart nicht einen durchaus utopischen Charakter?

Man wird erst sehen, wie fest man heute in der Wirklichkeit des Lebens steht, wenn man die angedeuteten Fragen erst einmal im öffentlichen Leben sachgemäß aufwirft. Man wird bemerken, daß man damit überall an die Wirklichkeit dessen stößt, was in den unausgesprochenen Sehnsuchten der Völker und Menschen liegt. Wenn das *noch* nicht sichtbar wird, so liegt es lediglich daran, daß der Hinweis darauf heute übertönt wird von den Stimmen derjenigen, welche die Augen verschließen vor den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und der nächsten Zukunft.

Man kann nicht über das Sekundäre fruchtbar verhandeln, wenn man das Primäre nicht sehen will. Für jede Konferenz in öffentlichen Lebensangelegenheiten ist aber das Angedeutete das Primäre.

Es wird viel geredet davon, daß die Gesundung der Menschheit von der moralischen Seite her kommen müsse. Daran kann kein Zweifel sein. Wenn aber jemand mit dem Pfluge den Acker bearbeiten soll, dann hilft es ihm nichts, wenn ich ihm sage: Tue das auf moralische Art. Ich muß ihm die Kunst des Ackerns vermitteln. Aber der Gesamtlebenszusammenhang erfordert allerdings, daß an den Pflügen moralische Menschen stehen. Das Wirtschaftsleben kann nicht mit abstrakten Ideen durchmoralisiert werden; aber es wird eine moralische Gestalt annehmen, wenn es in Zusammenhang steht mit einem frei aus sich wirkenden Geistesleben und einer dem Menschen-Empfinden entsprechenden politisch-rechtlichen Gestaltung, die sich auf ihrem eigenen Boden relativ selbständig entwickeln.

Auf einfacher, schlichter Lebensbetrachtung ruht die Anschauung von der Dreigliederung des sozialen Organismus.

Und viele sehen diese Einfachheit nicht, weil sie von der Kompliziertheit des modernen Lebens betäubt sind und in der Betäubung sich lieber mit Phrasen abfinden, die im Sekundären plätschern, statt zu dem Einfachen vorzudringen, das an das Primäre rührt.

DER ÖSTERREICHISCHE GENERALSTABSCHEF, CONRAD, INNERHALB DER WELTKATASTROPHE

«Nur nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung bei tausendfältigen Kausalbeziehungen rollen die Geschicke der Menschheit dahin, – was zählt ein Einzelner in diesem elementaren Wirken an letzten Quellen unfaßbarer Gewalten!» Dieser Satz steht im Eingange des Buches, in dem der österreichische Feldmarschall *Conrad von Hötzendorf* sein Wirken vor und während der Kriegskatastrophe schildert. Es liegt der erste Band dieses Buches bereits vor. (Feldmarschall Conrad: Aus meiner Dienstzeit 1906–1918. Erster Band: Die Zeit der Annexionskrise 1906–1909. Rikola Verlag Wien, Berlin, Leipzig, München 1921.) – Man liest in diesem Satze das Bekenntnis des Mannes, der 1906 zum Generalstabschef der österreichisch-ungarischen Armee ernannt worden ist, und der als solcher bis zu seiner Enthebung im Juli 1918 im Mittelpunkte der österreichischen Kriegsführung stand.

Wer das Buch liest, findet fast auf jeder Seite unausgesprochen dieses Bekenntnis der in den Kriegsjahren für Österreich-Ungarn wichtigsten Persönlichkeit. Und man kann sogar den Eindruck bekommen, in diesem Bekenntnis drückt sich eine außerordentlich bedeutsame Tatsache innerhalb des Kriegsverlaufes aus. Conrad ist zweifellos eine geniale Persönlichkeit in seiner Art. Man erkennt das aus dem Buche. Mit sicherem Blicke durchschaut er von seinem militärischen Gesichtspunkte die drohenden Gefahren für den Bestand seines Landes; mit Sicherheit des Wollens will er gegen sie ankämpfen als Verwalter des militärischen Apparates. Aber die ganze Schil-

derung, die Conrad gibt, ist eigentlich nur ein Beweis dafür, daß ihm auf seinem militärischen Posten der sichere Blick und die Sicherheit des Wollens nichts helfen. Conrad meint, um den drohenden Gefahren zu begegnen, braucht Österreich eine Vergrößerung seiner Wehrmacht; der Kriegsminister verhilft ihm nicht zu dieser Vergrößerung; Conrad hat die Stellung Österreichs innerhalb der europäischen Politik im Auge und die Kräfte, welche sich aus den Nationalitäten heraus zur Auflösung des Staatsgebildes geltend machen; er hält eine ganz bestimmte auswärtige Politik für notwendig, wenn das Heer, an dessen Spitze er steht, dieser Stellung eine Festigkeit geben, dieser Auflösung vorbeugen soll: der Außenminister macht eine ganz andere Politik, die Conrad für schädlich hält.

Und so fühlt sich der Mann, der diejenige Macht in seinen Händen hält, die er für die einzige sichere Grundlage für den Bestand Österreichs hält, absolut machtlos. Dieses Gefühl strömt durch das ganze Buch. Es wirft Gedankenwellen an die Oberfläche der Darstellung, die charakteristisch sind für einen Mann, den die Welt einen solchen der Tat nennt. «Es ist nicht zutreffend, zu behaupten, daß die Geschichte die Lehrmeisterin der Menschheit sei; die Menschen im Großen genommen lernen aus ihr *nichts*, sonst begingen sie nicht seit Jahrtausenden immer wieder dieselben Irrtümer. So wenig Kinder sich die Erfahrungen und Lehren ihrer Eltern zunutze machen, so wenig tun dies neue Generationen gegenüber den alten ...»

Was hätte Conrad getan, wenn er als Militär auch die politische Macht gehabt hätte? Er empfindet sich als Einer, der vorausgesehen hat, Österreich werde einen Krieg furchtbarer Art führen müssen, wenn es werde weiter bestehen wollen. Er weist Andere, seitdem er auf seinem wichtigen Platze steht, unaufhörlich auf diese seine Überzeugung hin. Er glaubt, daß die Aussichten für einen solchen Krieg immer schlimmer werden, je später er erfolgen wird. Er möchte für frühere Zeitpunkte die Bedingungen des Krieges herbeiführen. Er hat darüber ganz bestimmte Ansichten. Seite 41 des Buches drückt er diese

so aus: «Die österreichisch-ungarische Monarchie hat weder Mittel noch Kräfte, um gegen *alle* Kriegsfälle gleichmäßig gut vorbereitet zu sein. Ihre Vorbereitungen müssen sich daher auf *bestimmte* Kriegsfälle konzentrieren; es muß darum festgestellt werden, welches diese Kriegsfälle sind, und zwar rechtzeitig, da, insbesondere wegen des langsamen Zufließens der finanziellen Mittel – nur in kleinen Raten – Jahre für die Vorbereitung vergehen müßten – endlich aber, und das ist das Wesentlichste: die Monarchie hat überhaupt nicht die Kräfte, um gegen *alle* in Betracht kommenden Feinde *gleichzeitig* in den Kampf zu treten. Ihre Politik muß daher derart geführt werden, daß es *niemals* zu einem vielfachen Zusammenstoß komme, sondern mit ihren aggressiven, unvermeidlichen, auf den Kampf gegen sie hinarbeitenden Gegnern *nacheinander*, *einzeln* abgerechnet werde.» Eine in diesem Sinne gehaltene Politik will Conrad, seit er Generalstabschef ist. Er hat stets darüber zu klagen, daß der Außenminister kein Verständnis für eine solche Politik entwickelt. Er ist der Meinung, dessen von ihm für schädlich gehaltene Politik bringe zuletzt diejenige Kriegsform zustande, die er vermeiden will, und in der er notwendig als Führer der Heeresmacht unterliegen müsse. Durch den Verlauf des Weltkrieges sieht Conrad bestätigt, was er jahrelang vorhergesagt hat.

Von diesem Gesichtspunkte aus gibt Conrad Schilderungen der allgemeinen Lage Österreich-Ungarns, die durchsichtig klar die Zerfallsmomente der Monarchie vor Augen führen; von eben diesem Gesichtspunkte stellt er die Annexion Bosniens und der Herzegowina dar in einer außerordentlich stark dramatischen Art. Er führt die Gestaltung des österreichisch-ungarischen Heerwesens vor, so daß man immer sieht, in welch trostloser Lage er sich fühlt.

Ein Stück Weltgeschichte, das eindringlich spricht, ein Stück Biographie, das menschlich ergreifend wirkt, ziehen an dem Leser vorüber. Man sieht tief hinein in die Gesamtverwaltung der österreichisch-ungarischen Monarchie. Man lernt die Persönlichkeiten kennen, die glauben ihrem Lande gut zu die-

nen, und die doch alle gegeneinander und alle so arbeiten, daß sie zur Auflösung das Möglichste beitragen.

Wer das Buch durchliest, lernt durch die prägnante, anschauliche Art Conrads ein gut Teil von dem kennen, was zu kennen nötig ist, um das Schicksal der europäischen Menschheit in der Gegenwart zu verstehen. Und hat man das Buch zu Ende gelesen, dann blättert man nachdenklich zurück zu den ersten Seiten; man fühlt wohl noch einmal die Notwendigkeit, einen Blick auf das Seelenleben eines der Männer zu werfen, die in den Geschicken Europas im zwanzigsten Jahrhundert führend werden konnten. In Conrad steht ein Mann da, der genialische Fähigkeiten hat. Und er verrät viel von seinen intimsten Gedanken auf diesen ersten Seiten. «Auch der Gang dessen, was wir historische Ereignisse nennen, ist jener, die ganze Natur beherrschende Umgestaltungsprozeß, der sich im ununterbrochenen Werden und Vergehen ausspricht – in seiner äußersten Ursache – nach unerforschlichen Gesetzen vollzieht.» – Der österreichische Feldherr mit der in dieser Wochenschrift öfter geschilderten, die echte Menschen-Erkenntnis ausschließenden Weltanschauung! «Nicht einzelne Männer machen ihre Zeit, – sondern diese schafft ihre Männer. Und jene Männer, die in großen Epochen zufällig an führenden Stellen stehen, wirken dort, indem sie den Antrieben gehorchen, die durch den großen Zug der Zeit bedingt sind», so schreibt Conrad. Und für den Leser kann dessen Darstellung ausklingen in die Worte, die auf der ersten Seite stehen: «In späteren Jahren war ich zu einer Weltanschauung gelangt, die mich überhaupt alle irdischen Geschehnisse als schließlich nichtig erkennen ließ.»

In der Schrift «Die drei Krisen. Eine Untersuchung über den gegenwärtigen politischen Weltzustand», Stuttgart 1920, gibt J. J. Ruedorffer eine Darstellung des Weltgeschehens, wie sie nur eine Persönlichkeit zustande bringen kann, die sich einen Gesichtspunkt erobert hat, von dem aus eine sachgemäße Beurteilung möglich ist. Der Verfasser steht mit seinen Ideen so innerhalb der Dinge, die sich abspielen, daß man seiner Schilderung das jahrelange Verbundensein mit denselben auf jeder Seite ansieht. Er sagt in der Vorrede: «Die folgende Untersuchung ist im Mai des Jahres (1920) als Nachwort zu einer weiteren Neuauflage meiner ‹Grundzüge der Weltpolitik› geschrieben. Sie erscheint auf Wunsch des Verlags als Sonderdruck.»

Man liest die Schrift wie das Bekenntnis eines Mannes, der die Weltgeschichte frägt, was sie zu dem gegenwärtigen Weltzustande zu sagen hat. Der ohne Parteivoreingenommenheit sich die so entstandene Frage beantworten möchte. Seine einführenden Worte sind aber ein Glaube an die Hoffnungslosigkeit. «Ohne Verständnis steht der Zeitgenosse vor dem Weltgeschehen. Was geht vor, aus welchen Ursachen und zu welchem Ende? War diese beste aller Welten doch bisher vernünftig und ist nun dem Irrsinn verfallen; Revolutionen folgen einander und Völker wüten gegen sich selbst. Aber die Welt war weder bis vor kurzem vernünftig noch ist sie jetzt unvermittelt dem Wahnsinn verfallen. Ein Riß klafft seit Anbeginn. Es gibt Zeiten, die ihn mit allerlei Sträucherwerk verdecken, Menschengeschlechter, die ihn sorglos entlang gehen oder wegsehend leugnen wollen, und andere, die hineinzusehen gezwungen zurückschaudernd sich abwenden wollen und doch nicht können. Wir sind aus einem Zeitalter der ersten in ein Zeitalter der zweiten Art getreten.»

Drei Krisen des gegenwärtigen Zeitalters verzeichnet der Verfasser. Eine erste sieht er darin, daß die Staaten, besonders die europäischen, in eine Lage geraten sind, in der es ihnen un-

möglich ist, ihre gegenseitigen Verhältnisse ohne Erschütterungen zu ordnen. Eine zweite liegt für ihn darin, daß die Führung des einzelnen Staates allmählich ihre Macht an die einander widerstrebenden Parteien verloren hat, so daß das Geschehen nicht von ihr, sondern von dem Mechanismus dessen abhängt, was aus dem Spiel der Parteikräfte zum Vorschein kommt. Als eine dritte Krise erscheint ihm die Summe der sozialen Strebungen, die, aus den Tiefen der Völker an die Oberfläche dringend, ohne Einsicht in das, was durch sie geschieht, die Möglichkeit des menschlichen Zusammenlebens zerstören, indem sie eine Besserung der bisherigen Lebensverhältnisse herbeiführen wollen.

Am Schlusse jedes der drei Kapitel, welche diese drei Krisen besprechen, steht, den Inhalt der Untersuchung zusammenfassend, ein Bekenntnis der Hoffnungslosigkeit. Das erste schließt so: «Der europäische Zustand, vor dem Krieg unhaltbar, ist durch Krieg und Frieden noch hundertmal unhaltbarer geworden. Damals drohte ein großartiges aber gedankenloses Gedeihen, eines Tages an der Labilität des europäischen Gleichgewichts scheiternd, von einem Weltkriege verschlungen zu werden. Es war gemeinsames Interesse der europäischen Völker, diesen Weltkrieg zu vermeiden. Mangel an Einsicht in diese Gemeinsamkeit, Mangel an einer kalten, die gemeinsame Gefahr überschauenden und von Demagogen unabhängigen politischen Führung haben ihn ausbrechen lassen. Der Krieg ist vorbei: er hat jedes einzelne der Völker des europäischen Kontinents zerrüttet, die Gesamtheit bis aufs äußerste desorganisiert. Die Völker Europas, einzeln oder zusammen, in dem gegenwärtigen Zustand unfähig, auch nur zu leben, geschweige denn die Wunden des Krieges zu heilen, sind vor die Wahl gestellt, neue Wege zu finden und mit Entschiedenheit zu beschreiten oder völlig unterzugehen.»

Zur zweiten Krise wird gesagt: «Diese Erkrankung des staatlichen Organismus entreißt der Vernunft die Führung, überantwortet die Entschließungen des Staats mannigfachen unsachlichen Nebeneinflüssen und Nebenrücksichten. Sie be-

schränkt die Bewegungsfreiheit, zersplittert den staatlichen Willen und hat überdies zumeist noch eine gefährliche Labilität der Regierungen im Gefolge. Die Zeit des ungebärdigen Nationalismus vor dem Krieg, der Krieg selbst, der europäische Zustand nach dem Kriege haben ungeheure Anforderungen an die Vernunft der Staaten, ihre Ruhe und Bewegungsfreiheit gestellt. Daß mit den Aufgaben das Vermögen nicht wuchs, sondern abnahm, hat die Katastrophe vollendet.... Wenn die Demokratie bestehen soll, muß sie ehrlich und mutig genug sein, zu sagen, was ist, auch wenn sie gegen sich selbst zu zeugen scheint. Europa steht vor dem Untergang.»

Im dritten Kapitel findet man das folgende: «Es ist ein Schauspiel von tiefer Tragik, wie jeder Versuch einer bessernden Handlung, jedes Wort der Umkehr sich in den Netzen dieses Verhängnisses fängt und, hundertfach umstrickt, schließlich wirkungslos zu Boden fällt; wie das europäische Bürgertum, gedankenlos an dem Zeitirrtum des steten Fortschritts der Menschheit hangend oder die gewohnte Bahn jammernd weitertrottend, nicht sieht und sehen will, daß es von der aufgespeicherten Arbeit früherer Jahre zehrt und kaum fähig ist, die Schäden der jetzigen Weltordnung zu erkennen, geschweige denn, aus sich heraus eine neue zu gebären; wie auf der anderen Seite die Arbeiterschaft, sich in nahezu allen Ländern radikalisierend, von der Unhaltbarkeit des gegenwärtigen Zustands überzeugt, sich Heilbringer einer neuen Ordnung glaubt, in Wirklichkeit aber in diesem Glauben nur unbewußtes Werkzeug der Zerstörung und des Untergangs, auch des eigenen, ist. Die neuen Parasiten der wirtschaftlichen Desorganisation, der klagende Reichtum von gestern, der zum Proletarier herabsinkende Kleinbürger, der gläubige Arbeiter, der eine neue Welt zu begründen wähnt, sie alle scheint dasselbe Verhängnis zu umschlingen, sie alle scheinen Erblindete, die ihre eigenen Gräber schaufeln.»

Man ginge nicht so schmerzvoll von diesem Bekenntnis hinweg, wenn Stil und Haltung der Schrift einen literarischen Betrachter verrieten, und nicht den «Praktiker», der nüchtern

schreiben will, weil er sich in den Vorgängen drinnen stehend fühlt. Man hat, nach dem Lesen der drei Kapitel, die von dem Untergange sprechen, die bange Frage in der Seele: wie denkt der Verfasser einer solchen Darstellung über die Frage: was soll werden?

Man liest: «Nur eine Sinnesänderung der Welt, eine Willensänderung der beteiligten Hauptmächte kann einen obersten Rat der europäischen Vernunft entstehen lassen.»

Kein Ausblick, wie diese Sinnesänderung, diese Willensänderung entstehen soll. Auch nach einer solchen aufrüttelnden Einsicht in die Unmöglichkeit des Fortfahrens in den alten Ideen nicht der Mut, die Bedingungen zu suchen, von denen eine Gesundung der Verhältnisse abhängt. Sucht man sie, so kommt man zu dem, was in dieser Wochenschrift nun schon öfter ausgesprochen worden ist. Die soziale Organisation der Menschheit empfing stets ihre Nahrung von dem geistigen Inhalte, der durch die Entwicklung dieser Menschheit geströmt ist. Ideen, welche die Gesellschafts-Organisation tragen sollen, auch die wirtschaftliche, müssen aus dem Verbundensein der Seelen mit einer wirklichen geistigen Welt kommen. Sonst sind sie bloße Gedanken. Aber der Sinn für ein solches Verbundensein fehlt gerade solchen Persönlichkeiten, wie der Verfasser der «drei Krisen» eine ist. Er kann zu Gedanken kommen über das, was seine Sinne wahrnehmen, was sein Verstand aus diesen Wahrnehmungen kombinieren kann. Der Rest ist – Schweigen. Denn nach dem Bekenntnis zur Negation käme das andere: die alten Ideen waren aus lebendiger Geistigkeit geschöpft; sie haben ihre Aufgaben erfüllt; man kann nicht weiter von den «aufgespeicherten» Ideen «früherer Jahre» zehren; es müssen neue geboren werden. Dazu aber ist Verbundensein mit der Geistwelt notwendig. – Aber zu solcher Fortsetzung des Bekenntnisses gehört der Mut, nicht nur von «Sinnesänderung» und «Willensänderung» zu sprechen, sondern davon, daß die Abkehr von einem lebendigen Geist-Erleben zu der Unmöglichkeit geführt hat, wachend die Gründe für den drohenden Untergang zu *erkennen*, auch wenn man sie *sieht*.

Ruedorffer *sieht* klar; aber er *erkennt* nicht. Nur die Tragkraft geistgemäßer Ideen, die Wärme in die Seelen strömen lassen, die den Menschen aufblicken lassen von der erdgebundenen Tagesarbeit zu seiner Weltbestimmung und zu seinem Weltzusammenhange, wird ihm die Hand zu fruchtbarer Arbeit führen, wird ihm den Willen zur Menschenbruderschaft geben. Man verachtet heute solches Reden über den Geist. Die Gesundung der Zivilisation wird nur kommen, wenn diese Verachtung aufhört. Man kann von der Dreigliederung des physischen Menschenorganismus in den Nerven-Sinnesorganismus, in den rhythmischen und den Stoffwechselgliedmaßen-Organismus sprechen. Man muß anerkennen, daß die beiden andern Organisationen verfallen, wenn der Stoffwechsel-Organismus nicht reale Stoffe dem Gesamt-Organismus zuführt. Beim sozialen Organismus ist ein umgekehrtes Verhältnis vorhanden. Dieser gliedert sich in die wirtschaftliche, die rechtlich-staatliche und die geistige Organisation. Die beiden andern verfallen, wenn die geistige Organisation nicht wirkliche aus dem Geist-Erleben geborene Ideen empfängt und sie ihnen zuführt. Wie der Menschenkörper die wirkliche Materie braucht, so der soziale Organismus den *wirklichen Geist*.

Heute aber besteht noch etwas wie eine Furcht vor dem Geiste. Man wittert Aberglauben, Schwärmerei, Unwissenschaftlichkeit, wenn jemand von der geistigen Welt nicht nur in allgemeinen Redensarten, sondern so spricht, daß er von ihr einen wirklichen Inhalt angibt, wie man dies gegenüber der Natur und Geschichte selbstverständlich tut. Aber nur, wenn man diese geheime Furcht überwindet, kann man *erkennen*, was im gegenwärtigen Weltgeschehen ist. Kommt es zu dieser Überwindung nicht, so bleibt es beim *Sehen*. Und nur von diesem Sehen spricht die hier besprochene Schrift.

DIE KONFERENZ VON GENUA, EINE «NOTWENDIGKEIT»

Allzuviel versprechen sich von der Konferenz in Genua wohl auch diejenigen nicht, die sie für eine «Notwendigkeit» halten. Denn angesichts der tiefen Verworrenheit der öffentlichen Angelegenheiten Europas *fühlen* sie, daß, was für die Gesundung der Welt geschehen muß, ganz wo anders sich vollziehen muß als auf Konferenzen. Sie *fühlen* das, auch wenn sie *denken*, Konferenzen zur Herbeiführung dieser Gesundung seien eine «Notwendigkeit».

Das ist begründet in dem tiefen Widerspruch, der heute besteht zwischen dem, was in den Gedanken gewisser Menschen aus den Beziehungen der Staatsgebilde sich festgelegt hat, und den wirklichen Interessen der diese Staatsgebilde bewohnenden Menschen. Man *denkt* aus den Ergebnissen des politischen Geschehens der letzten Jahrzehnte heraus, und man hat Interessen, die aus diesen Ergebnissen längst herausgewachsen sind. Diese Interessen fordern ein Verständnis des Lebens, das erst gefunden werden muß. Und man redet von einem Verständnis aus, in das man sich hineingewöhnt hat. Die geistigen, rechtlichen und wirtschaftlichen Probleme, die heute die Welt erschüttern, werden nicht gefaßt von Ideen, die Aussicht haben, auf einer Konferenz besprochen zu werden.

Eine Illustration dieser für die Gegenwart bedeutungsvollen Wahrheit ist die Erwartung, die man in Europa hegt, über die Beteiligung der Amerikaner an der Konferenz in Genua. Deutlich wird diese Illustration dadurch, daß Stimmen über den Atlantischen Ozean dringen: man wolle sich in die Angelegenheiten Europas erst dann mischen, wenn die Europäer es selbst erst zu einer gewissen Ordnung bei sich gebracht haben. Europa weiß nicht, was es mit sich machen soll; und Amerika wird wissen, was es für Europa machen soll, wenn dies Europa erst selbst wissen wird.

Alles aber wird davon abhängen, daß man wird einsehen müssen, in welche Einseitigkeit die Welt verfallen ist dadurch,

daß sie den Blick nur auf die wirtschaftlichen Fragen richtet. Man tut dies, weil sie das Nächstliegende sind. Millionen von Menschen des Ostens leben in Hungersnot. Von Rußland her droht der Zivilisation eine Krankheit, für die Worte zu ohnmächtig sind, sie zum Ausdruck zu bringen. Gewiß, solcher Menschennot gegenüber erscheint zunächst jede Diskussion als billiges Auskunftsmittel; unmittelbare Hilfe ist allein am Platze. Aber es ist nun einmal im Menschenleben so, daß die Hilfe für die großen Übel nicht erfolgen kann ohne die Erkenntnis von deren Ursachen. Und die Ursachen für das gegenwärtige Weltelend liegen doch in der geistigen Verfassung der Menschen.

(Man muß heute, um nicht mißverstanden zu werden, auch Selbstverständliches sagen. Deshalb nur füge ich hier ein, daß ich natürlich nicht etwa von der geistigen Verfassung derjenigen spreche, die in Rußland den Hungertod erleiden.)

Kein Unbefangener wird behaupten, daß man der Natur die Ursache der gegenwärtigen Weltnot zuschreiben müsse. Sie liegt in der Art, wie die Menschen mit dem verfahren, was ihnen die Natur gibt. Sie liegt in dem Verhältnis der Menschen zueinander. Und dieses Verhältnis ist doch das Ergebnis der Vorstellungsart, des Empfindungslebens der Menschen. Es ruht auf dem Geistesinhalt der Menschen. Wie die Menschen für einander arbeiten, das hängt zuletzt davon ab, wie sie in den Tiefen ihrer Seelen die Welt erleben.

Über diese bedeutungsvolle Wahrheit wird eine rein wirtschaftliche Orientierung in den Weltangelegenheiten immer hinwegsehen. Die wirtschaftlichen Fragen der Gegenwart sind zugleich in dem Sinne soziale, als sie allgemein-menschliche sind. Man kann nicht wirtschaften, ohne daß man ein Herz hat für das wahrhaft Menschliche. Aber man verfällt immer wieder in diese «Herzlosigkeit». Die Wirtschafter haben sich in eine Denkweise eingewöhnt, die mit Produktion, Warenzirkulation und Konsum so rechnet, wie wenn sich das alles vollzöge als ein Mechanismus, den man dirigieren kann. Aber in all das sind die lebenden, die fühlenden Menschen eingeschaltet. In

der Theorie gibt das jeder als etwas Selbstverständliches zu. In der Praxis, die aber keine wahre Praxis, sondern nur eine Routine ist, kalkuliert er, wenn er ein Geschäft beginnt, oder führt, mit Ausschluß des wirklichen menschlichen Lebens. Er setzt die Zahlen aneinander, die zuletzt die rein zahlenmäßige Fruchtbarkeit des Geschäftes ergeben sollen.

Aber wie sollte man das anders machen? So wird immer wieder die Frage derer lauten, die Routine mit Praxis verwechseln. Sie sollten sich die Antwort aber aus den Ergebnissen heraus holen, die ihre Denkweise im Menschenleben hat. Sie wollen sie nicht holen, so lange ihre Zahlen durch die nächsten Erfolge gerechtfertigt erscheinen. Die weiteren Mißerfolge im Menschenleben bringen sie dann nicht mehr mit ihrer Denkweise in Zusammenhang. Deshalb ist es, daß ein Streben nach der Gesundung der öffentlichen Verhältnisse keine Stütze findet an den Menschen des Wirtschaftslebens.

Das zeigt sich in kleinen Verhältnissen; das hat sich aber übertragen auf die Behandlung der großen Weltangelegenheiten. Man rechnet auf Konferenzen; und die Rechnungen stehen in keinem Zusammenhang mit dem, was Menschen fühlen und erleben. Deshalb werden die Rechnungsergebnisse nicht Wirklichkeit. Deshalb weiß Europa nicht, was es mit sich machen soll. Deshalb wartet Amerika, bis Europa dies wissen wird, weil es vorläufig auch nicht weiß, wie es in Europa eingreifen soll. Wenn allerdings Europa das vollzogen haben wird, worauf Amerika wartet, wird die Frage ein anderes Gesicht haben. Und dieses Gesicht müßte werden; denn Europa müßte die Kraft finden, sich selber zu helfen.

Konferenzen können doch nicht die Geburtsstätten von völkerbeglückenden Ideen sein, sondern höchstens Mittel zur Verständigung über schon vorhandene, etwas voneinander verschiedene Ideen. Die Güte einer Konferenz hängt ab von dem, was die Teilnehmer mitbringen. Denn, wenn sie nichts mitbringen, können sie auch nichts nach Hause bringen. Heute ist erst notwendig, zu sehen, was zu Hause fehlt. Gelingt dies, dann wird es mit der Verständigung vorwärts gehen.

Ehe man dies eingesehen hat, werden die «Notwendigkeiten» eine große Rolle spielen; aber diese «Notwendigkeiten» werden wirklichkeitsfremd sein. Diese Einsicht wird außer den am engeren Geistesleben beteiligten auch den wirtschaftenden Kreisen kommen müssen. Auch an ihnen prallt gegenwärtig das Streben nach Gesundung gerade des wirtschaftlichen Lebens ab. Solche Gedanken müssen dem kommen, der auf die Erwartungen sieht, die manche mit Genua jetzt verbinden, wie sie das mit der nun schon stattlichen Zahl von Konferenzen getan haben, die Genua vorangegangen sind. Die Diskussionen, ob und wann man sich in Genua versammeln soll, sind kein gutes Vorzeichen. Sie sprechen dafür, daß man entweder dahin nichts mitzubringen hat, oder nichts mitbringen will. –

EMILE BOUTROUX

Von den neuesten französischen Philosophen wird *Bergson* mehr genannt als der kürzlich verstorbene *Emile Boutroux*. Das zeitgenössische Urteil dürfte damit nicht ganz im Rechte sein. Bergson spricht für das Publikum verständlicher; er lehnt sich mit seinen Vorstellungsbildungen mehr an geläufige naturwissenschaftliche Ergebnisse an als Boutroux. Dieser aber scheint derjenige von beiden zu sein, der sich mit größerer Leichtigkeit in der souveränen philosophischen Begriffsbildung bewegt. Bergson geht von einzelnen naturwissenschaftlichen Feststellungen aus; Boutroux von der Überschau über Tragweite und Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens als solches. Bergson stellt der naturwissenschaftlichen Anschauungsart seine auf einer unbestimmten gefühlsmäßigen Intuition beruhende Mystik gegenüber; Boutroux seine denkerische Weltinterpretation. Beide fühlen die Notwendigkeit, vom Naturerkennen zum Geisterkennen vorzuschreiten; beide schrecken vor einer wirklichen Erfahrung über die geistige Welt zurück.

Boutroux fragt sich: wie erkennt der Mensch die leblose mineralische Welt? Er vergegenwärtigt sich die Erkenntnisart,

die hiebei angewendet wird. Er charakterisiert sie. Dann geht er zur lebendigen Natur über. Er findet, daß dabei eine andere Erkenntnisart angewendet werden muß. Und wieder eine andere in der Seelenkunde für den einzelnen Menschen; wieder eine andere in der Soziologie. Zu einer Stufenfolge der Erkenntnisarten kommt er. Damit deutet ihm das Erkennen auf eine Stufenfolge des erkannten Seins von dem materiellen Gebiete in die geistigen herauf. Aber dem Geistigen gegenüber entfällt ihm der lebendige Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Hier ist es notwendig, zu der Wirklichkeit durch Produktive innere Seelenorgane, die dem gewöhnlichen Seelenleben nicht zum Bewußtsein kommen, ein ähnliches Verhältnis herzustellen, wie es durch die Sinne und durch das Verstandesdenken für die materielle Wirklichkeit gegeben ist. Daher bleiben Boutroux für die Geist-Wirklichkeit doch nur die abstrakten Verstandesbegriffe. Daher läuft seine Anschauung auf einen Intellektualismus hinaus, der zwar auf den Geist hinweisen, aber ihn nicht inhaltlich erfassen kann.

Man muß bis in Leibnizens Zeit zurückgehen, wenn man einen Denker wie Boutroux historisch einschätzen will. Bei Leibniz findet man noch den Ausblick auf eine wirkliche geistige Welt. Er blickt auf Monaden, die Vorstellungen haben und wesenhaft sind. Bis zur Monadenhaftigkeit, das heißt bis zum geistigen, abstrakten Punktwesen ist allerdings zusammengeschrumpft, was Leibniz hinter der Sinneswelt sucht. Aber immerhin: es ist noch wesenhaft. Die spätere Zeit hat an die Stelle des Suchens nach solcher *Wesenhaftigkeit* dasjenige nach *Gesetzen* gesetzt. Man kümmert sich nicht mehr um die Wesen, die in Wechselwirkung treten und dabei Gesetze erkennen lassen; man sieht nur mehr auf die Gesetzmäßigkeit selber. Das Naturgesetz sucht man; nicht die Wesen, welche in ihrem Verhalten dieses Gesetz offenbaren. Man kommt dabei höchstens noch auf das Atom, den Leichnam jeglicher Wesenhaftigkeit.

Boutroux hat bis zu einem gewissen Grade diesen Gang des modernen Wissenschaftslebens erkannt. Er sucht daher

die Gesetze wieder *zwischen* den Wesen; er sieht in ihnen die Offenbarung der Betätigungsart der Wesen. Dadurch gelangt er zu dem Hinweis auf die Selbständigkeit, die Innerlichkeit der Wesen. Er ist sich klar darüber, daß man mit dem Einblick in die Weltgesetze noch nicht die Weltwesen durchschaut hat.

Hier würde beginnen die Notwendigkeit, eine solche menschliche Anschauungsart zu entwickeln, die von der kombinierenden Gesetzeswissenschaft zu einer lebendigen Wesensanschauung aufsteigt. Diesen Weg hat Emile Boutroux nicht beschreiten wollen. Er konnte die Hindernisse nicht überschreiten, welche die modernen Denkgewohnheiten einem solchen Weg entgegenstellen. – Aber er hat in der schärfsten, eindringlichsten Art auf einen solchen Weg hingewiesen, den er vielleicht nicht einmal nach seiner Eigenart geahnt hat. Er hat so intensiv auf ihn hingewiesen, wie es nur ein von der modernen intellektualistischen Art des modernen Forschens gefesselter Denker kann.

Das ist sein großes Verdienst. Vielleicht kommt ihm in der Treffsicherheit der nach dieser Richtung gehenden Begriffe kein Anderer gleich. Man muß das anerkennen, trotzdem sich die Schattenseiten des Intellektualismus gerade dadurch bei ihm ganz außerordentlich enthüllen. Er suchte eine Berechtigung der religiösen Vorstellungsart neben der wissenschaftlich-philosophischen nachzuweisen. Allein dabei zeigte sich gerade das Unzulängliche seiner Anschauungsart. Er konnte innerhalb des Erkenntnisgebietes das religiöse Element nicht finden. Er glaubte, daß Erkennen nicht aus dem ganzen Menschen kommen könne, daß man aber doch eine Weltanschauung haben müsse, die auf den Kräften der vollen Persönlichkeit beruhe. Dadurch entsteht für ihn die Wissenschaft als ein Ausfluß eines Teiles der Menschennatur, und die Religion als ein solcher des ganzen Menschen. Damit ist ein Wissenschaftsgeist geschaffen, der seine Sicherheit doch wieder nur dadurch erkauft, daß er von sich aus nicht zur Innerlichkeit des religiösen Lebens eine Beziehung schafft; und der Religion wird

das Dasein zugesichert, indem ihr eine zwar umfassendere Aussicht als der Wissenschaft, doch aber eine mindere Gewißheit zugestanden wird. Der schwere Zwiespalt, der durch das Empfinden des Gegenwartsmenschen geht, findet damit nicht eine Heilung, sondern er wird, indem er gewissermaßen philosophisch dogmatisiert wird, wesentlich verschärft.

Auch durch diese Wendung seines Denkens zeigt sich Boutroux als ein bedeutender Repräsentant der gegenwärtigen Weltanschauungskrisis. Man muß ihn kennen, wenn man beurteilen will, wie diese Weltanschauung in ihren hervorragenderen Pflegern überall über sich hinausweist und doch wieder in ihrem Netz so verstrickt ist, daß sie nicht hinaus kann; wie sie sich unfähig erklärt, auf ihren Grundlagen zu bauen, und doch auch von diesen Grundlagen nicht lassen will.

WLADIMIR SOLOWJOFF, EIN VERMITTLER ZWISCHEN WEST UND OST

Daß der «Kommende-Tag-Verlag» in Stuttgart sich entschlossen hat, die Werke des russischen Philosophen Wladimir Solowjoff in deutscher Übersetzung der Öffentlichkeit vorzulegen, entspricht einer Notwendigkeit im Geistesleben der Gegenwart. Aus der Fülle dessen, was Solowjoff geschrieben hat, ist vor kurzem erschienen: «Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum.» Aus dem Russischen von Harry Köhler (Stuttgart 1921). Das Leben Solowjoffs fällt in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, seine Werke in dessen Ende. Wie osteuropäische Vorstellungsart über die tiefsten Fragen des Menschendaseins sinnt, wie sie sich mit den Lebensfragen ihrer eigenen Zeit auseinandersetzt, das tritt in den Betrachtungen Solowjoffs in anschaulicher Art zutage. Er ist eine Persönlichkeit, die sich mit der Denkweise der west- und mitteleuropäischen Weltauffassungen gründlich auseinandersetzt. Er redet in den Vorstellungsformen, in denen sich Mill, Bergson, Boutroux, Wundt auch ausdrücken. Aber er redet

doch auf ganz andere Art als alle diese. Er bedient sich dieser Vorstellungsformen als einer Sprache; aber er offenbart das Menschen-Innere aus einem anderen Geiste heraus. Er zeigt, daß in Osteuropa von dem Geiste noch Vieles lebt, der im Beginne der christlichen Entwickelung derjenige anderer europäischen Gebiete war, der aber da sich völlig umgewandelt hat. Was das übrige Abendland nur noch aus der Geschichte erfassen kann, im Osten hat es unmittelbares Leben.

Solowjoff spricht so, daß man in einer gewissen Art wieder aufleben fühlt, wie bis zum vierten Jahrhundert die Denker des Christentums sich mit der Vereinigung der Christus-Wesenheit in dem Menschen Jesus von Nazareth auseinandergesetzt haben. Von diesen Dingen so zu reden wie Solowjoff redet, dazu fehlen den west- und mitteleuropäischen Denkern heute überhaupt alle Begriffsmöglichkeiten.

In Solowjoffs Seele sind deutlich zwei Erlebnisse nebeneinander vorhanden: das Erleben des Vater-Gottes in Natur- und Menschendasein, und des Sohn-Gottes, Christus, als der Macht, welche die menschliche Seele den Banden des Naturdaseins entreißt und dem wahren Geistdasein erst einverleibt.

Mitteleuropäische Gegenwartstheologen sind nicht mehr in der Lage, diese beiden Erlebnisse auseinanderzuhalten. Ihre Seele kommt nur zu dem Vater-Erlebnis. Und aus den Evangelien gewinnen sie nur die Überzeugung, daß der Christus Jesus der menschliche Verkünder des göttlichen Vaters gewesen sei. Für Solowjoff steht der Sohn in seiner Göttlichkeit neben dem Vater. Der Mensch gehört der Natur an wie alle Wesen. Die Natur in allen ihren Wesen ist das Ergebnis des Göttlichen. Man kann sich mit diesem Gedanken durchdringen. Dann schaut man zu dem Vater-Gott auf. Man kann aber auch fühlen: der Mensch darf nicht Natur bleiben. Der Mensch muß sich aus der Natur erheben. Die Natur wird, wenn er sich nicht über sie erhebt, in ihm sündhaft. Wenn man die Seelenwege in dieser Richtung verfolgt, gelangt man in die Regionen, wo man in dem Evangelium die Offenbarung des Sohn-Gottes findet. Solowjoffs Seele bewegt sich auf

diesen beiden Wegen. Er gibt eine Weltanschauung, die sich weit erhebt über die russisch-orthodoxe Religion, die aber durchaus christlich-religiös ist, obgleich sie auch als echtes philosophisches Denken sich offenbart.

Die Philosophie spricht bei Solowjoff religiös; die Religion ringt sich bei ihm dazu durch, philosophische Weltanschauung zu sein. In dem europäischen Denken ist dergleichen nur noch bei Scotus Erigena im neunten Jahrhundert vorhanden, später nicht mehr. Dieser im Frankenland lebende Schotte hat in seinem Buche «Von der Gliederung der Natur» eine Gesamtanschauung über Welt- und Menschenwesen gegeben, in der noch etwas ähnliches im Abendlande lebt, wie es in Solowjoffs Gedanken und Empfindungen atmet. Aber man sieht bei Erigena bereits dasjenige Element aus der Weltanschauung des Abendlandes schwinden, das in Solowjoff noch volles Leben hat. Dieses tritt aus dessen Darstellung vor die Seele des europäischen Lesers wie eine Auferstehung des Geistes der ersten christlichen Jahrhunderte.

Man sehe, wie Solowjoff in einem Aufsatz über Natur, Tod, Sünde, Gnade zu sprechen anhebt: «In der Menschenseele sind wie zwei unsichtbare Flügel zwei Wünsche. Sie erheben diese über die Natur. Das sind der Wunsch nach Unsterblichkeit und der Wunsch nach Wahrheit als derjenige nach sittlicher Vollkommenheit. Der eine Wunsch ist ohne den andern sinnlos. Ein unsterbliches Leben ohne sittliche Vollkommenheit brächte dem Menschen kein Glück. Der Mensch kann sich nicht damit begnügen, unsterblich zu sein; er muß auch die Würdigkeit zu dieser Unsterblichkeit dadurch erlangen, daß er der Wahrheit nachlebt. Aber auch die Vollkommenheit ist kein Gut, wenn sie dem Tode verfallen müßte. Ein unsterbliches Leben ohne die Vollkommenheit wäre Betrug; eine Vollkommenheit ohne Unsterblichkeit wäre eine empörende, schadenstiftende Unwahrheit.»

Aus solcher Denkergesinnung spricht Solowjoff. Sie gibt seinen Darstellungen den östlichen Charakter. Die Gegenwart hat notwendig, den Gesichtskreis des Geistes zu erwei-

tern. Die Menschen des Erdkreises müssen einander näher kommen. Solowjoff ist ein Repräsentant des europäischen Ostens. Er kann dem Geistesleben des Abendlandes zur Erweiterung dienen. Er war selbst in dieses Geistesleben in der Art seines Ausdruckes hineingewachsen; aber er hat auch ganz seine östlich empfindende Seele bewahrt. Ihm begegnen, bedeutet für den Abendländer, etwas finden, das bedeutsame Seiten des Menschentums offenbart, das aber der westliche und mitteleuropäische Mensch wenigstens auf *den* Wegen nicht mehr finden kann, welche die Erkenntniswege der letzten Jahrhunderte geworden sind.

Der Westen und der Osten müssen für einander Verständnis finden. Solowjoff kennen lernen, kann auf der Seite des Westens viel zum Gewinnen eines solchen Verständnisses beitragen.

WEST-OST-APHORISMEN

Man verliert den Menschen aus dem seelischen Gesichtsfelde, wenn man nicht sein ganzes Sein in allen seinen Lebensoffenbarungen ins Seelenauge faßt. Man sollte nicht von der Erkenntnis des Menschen sprechen, sondern von dem ganzen Menschen, der sich erkennend offenbart. Erkennend gebraucht der Mensch sein Sinnes-Nervenwesen als Werkzeug. Fühlend dient ihm der Rhythmus, der in der Atmung und dem Blutkreislauf lebt. Wollend wird der Stoffwechsel zur physischen Grundlage des Daseins. Aber in das physische Geschehen des Sinnes-Nervenwesens pulst der Rhythmus hinein; und der Stoffwechsel ist materieller Träger des Gedankenlebens. Auch in dem abstraktesten Denken lebt das Fühlen und wogt das Wollen.

Der alte Orientale zog in sein träumendes Denken mehr von dem rhythmischen Leben des Fühlens herauf als der Mensch der Gegenwart. Daher erlebte jener auch mehr rhythmisches Weben in seinem Gedankenleben, dieser empfindet

darin mehr logisches Zeichnen. Im Aufstieg zu übersinnlichem Schauen verwob der orientalische Yogi bewußtes Atmen mit bewußtem Denken. Er erfaßte damit das im Atmen sich fortsetzende rhythmische Weltgeschehen. Die Welt erlebte er atmend als Selbst. Und auf den rhythmischen Wellen des bewußten Atmens bewegte sich der Gedanke durch das ganze Menschenwesen. Erlebt wurde, wie das Göttlich-Geistige in den Menschen den geisterfüllten Odem fortdauernd strömen läßt, und wie dadurch der Mensch eine lebende Seele wird. – Der Mensch der Gegenwart muß anders seine übersinnliche Erkenntnis suchen. Er kann nicht das Denken an das Atmen binden. Er muß meditierend das Denken aus dem logischen Leben zum anschauenden erheben. Anschauend aber webt das Denken in einem geistig-musikalisch-bildhaften Element. Es wird vom Atmen losgebunden und mit dem Geistigen der Welt verwoben. Das Selbst wird jetzt nicht atmend im eigenen Menschenwesen erlebt, sondern im Umkreis der Geisteswelt. Der Ostmensch erlebte einst die Welt in sich und hat heute in seinem Geistesleben den Nachklang davon; der Westmensch steht im Anfange mit seinem Erleben und ist auf dem Wege, sich in der Welt zu finden. Wollte der Westmensch ein Yogi werden: er müßte zum raffinierten Egoisten werden, denn die Natur hat ihm das Selbstgefühl schon gegeben, das der Orientale nur erst traumhaft hatte; hätte der Yogi wie der Westmensch sich in der Welt suchen wollen: er hätte sein träumendes Erkennen in den unbewußten Schlaf eingeführt und wäre seelisch ertrunken.

Der Ostmensch sprach von der Sinnenwelt als von dem Schein, in dem auf geringere Art lebt, was er in vollgesättigter Wirklichkeit in seiner Seele als Geist empfand; der Westmensch spricht von der Ideenwelt als dem Schein, in dem auf schattenhafte Art lebt, was er in vollgesättigter Wirklichkeit mit seinen Sinnen als Natur empfindet. Was sinnliche Maja dem Ostmenschen war, ist sich selbst tragende Wirklichkeit dem Westmenschen. Was seelisch erbildete Ideologie dem

Westmenschen ist, war sich selbst schaffende Wirklichkeit dem Ostmenschen. Findet der heutige Ostmensch in seiner Geist-Wirklichkeit die Kraft, um der Maja die Seinsstärke zu geben, und findet der Westmensch in seiner Natur-Wirklichkeit das Leben, um in seiner Ideologie den wirkenden Geist zu schauen: dann wird Verständigung kommen zwischen Ost und West.

Der Ostmensch hatte das geistige Erlebnis als Religion, Kunst und Wissenschaft in voller Einheit. Er opferte seinen göttlich-geistigen Wesenheiten. Gnadenvoll floß ihm von ihnen zu, was ihn zum wahren Menschenwesen erhob. Das war Religion. Aber in der Opferhandlung und an der Opferstätte offenbarte sich ihm auch die Schönheit, durch die das Göttlich-Geistige in der Kunst lebte. Und aus der schönen Geistoffenbarung erfloß die Wissenschaft. – Nach Westen strömte die Welle der Weisheit, die das schöne Licht des Geistes war, und die den künstlerisch begeisterten Menschen fromm machte. Da erbildete sich Religion ihr Eigenwesen; und nur die Schönheit blieb noch der Weisheit verbunden. Heraklit und Anaxagoras waren Weltweise, die künstlerisch dachten; Aeschylos und Sophokles waren Künstler, die Weltenweisheit bildeten. Später ward die Weisheit dem Denken anheimgegeben; sie wurde Wissen. Die Kunst wurde in eine eigene Welt versetzt. Religion, die Quelle von allem, ward das Erbgut des Ostens; Kunst ward zum Denkmal der Zeit, in der die Erdenmitte herrschte; Wissen ward selbständige Herrscherin eines eigenen Feldes in der Menschenseele. So ward das Geistesleben des Westens. Ein Vollmensch wie Goethe fand die in Wissen getauchte Geistwelt. Aber er sehnte sich, die Wahrheit des Wissens in der Schönheit der Kunst zu schauen. Das trieb ihn nach dem Süden. Wer ihm im Geiste folgt, kann ein religiös inniges Wissen finden, das in Schönheit nach künstlerischer Offenbarung ringt. Schaut der Westmensch in seinem kalten Wissen das unter ihm quellende Göttlich-Geistige im Schönheitsglanz; ahnt der Ostmensch in seiner gefühlswar-

men Weisheitsreligion, die von der Schönheit des Kosmos kündet, das befreiende Wissen, das im Menschen in Willensmacht sich wandelt: dann wird der ahnende Ostmensch den denkenden Westmenschen nicht mehr seelenlos schelten; dann wird der denkende Westmensch den ahnenden Ostmenschen nicht mehr als weltfremd bestaunen. Religion kann aus künstlerisch belebtem Erkennen vertieft; Kunst aus religiös geborenem Erkennen belebt; Wissen aus kunstgetragener Religion durchleuchtet werden.

Die Menschheit des Ostens erlebte in ihrem grauen Altertum erkennend eine hohe Geistigkeit. Diese denkend ergriffene Geistigkeit durchpulste das Fühlen; sie ergoß sich in das Wollen. Der Gedanke war noch nicht Vorstellung, welche Dinge abbildet. Er war Wesenheit, die das Leben der Geist-Welt in das Menschen-Innere trug. In den Nachklängen dieser hohen Geistigkeit lebt der Ostmensch heute. Sein Erkenntnisauge war einst noch nicht auf Natur eingestellt. Es sah durch die Natur hindurch auf den Geist. – Als die Einstellung auf die Natur begann, sah der Mensch noch nicht sogleich Natur; er sah den Geist auf Naturweise; er sah Gespenster. Einer hohen Geistigkeit letzter Ausläufer wurde auf dem Weg vom Osten zum Westen der Gespenster-Aberglaube. – Dem Westmenschen ward Naturwissen gegeben, als ihm Kopernikus und Galilei erstanden. Er mußte in sein Inneres schauen, um nach dem Geiste zu suchen. Da verbarg sich ihm noch der Geist, und er sah nur Triebe und Instinkte. Aber sie sind materielle Gespenster, die sich vor das Seelenauge stellen, da dieses noch nicht nach innen auf den Geist eingestellt ist. Wenn die Einstellung auf den Geist beginnen wird, werden die Innengespenster schwinden, und der Mensch wird durch seine Natur auf den Geist schauen, wie der alte Ostmensch durch die Natur auf ihn geschaut hatte. Durch die Welt der Innengespenster wird der Westgeist zum Geist kommen. Sein Gespensterglaube ist Anfang der Geist-Erkenntnis; was der Osten als Gespensterglauben an den Westen vererbt hat, ist

Ende der Geist-Erkenntnis. Über Gespenster hinüber sollten sich die Menschen im Geiste finden – und so wird die Brücke sich erbauen zwischen Ost und West.

Der Ostmensch empfindet «Ich» und schaut «Welt»; das Ich ist Mond, der die Welt widerspiegelt. Der Westmensch denkt die «Welt» und strahlt in seine Gedankenwelt «Ich». Das Ich ist Sonne, welche eine Bildwelt erstrahlt. Wird der Ostmensch im Schimmer seines Weisheitsmondes den Sonnenstrahl erfühlen; wird der Westmensch im Strahl der Willenssonne den Weisheit-Mondesschimmer erleben: dann wird der West-Wille den Ost-Gedanken erkraften, dann wird der West-Gedanke den Ost-Willen erlösen.

WEITERE WEST-OST-APHORISMEN

Der alte Orientale fühlte sich in einer geistgewollten sozialen Ordnung. Gebote der Geistmacht, die ihm seine Führer zum Bewußtsein brachten, gaben ihm die Vorstellungen davon, wie er sich dieser Ordnung einzugliedern hatte. Diese Führer hatten diese Vorstellungen aus ihrem Schauen in die übersinnliche Welt. Der Geführte empfand in ihnen die aus der Geistwelt ihm übermittelten Richtlinien für sein geistiges, rechtliches und wirtschaftliches Leben. Die Anschauungen über des Menschen Verhältnis zum Geistigen, die über das Verhalten von Mensch zu Mensch, und auch die über die Besorgung des Wirtschaftlichen kamen für ihn aus derselben Quelle der geistgewollten Gebote. Geistesleben, rechtlich-staatliche Ordnung, Wirtschaftsbesorgung waren im Erleben eine Einheit. – Je weiter die Kultur nach dem Westen zog, desto mehr trennten sich die rechtlichen Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch und die Wirtschaftsbesorgung von dem Geistesleben im Bewußtsein der Menschen ab. Das Geistesleben wurde selbständiger. Die andern Glieder der sozialen Ordnung blieben noch eine Einheit. Beim weiteren

Vordringen nach dem Westen trennten sich auch diese. Neben dem rechtlich-staatlichen, das eine Zeitlang auch alles Wirtschaften regelte, bildete sich ein selbständiges ökonomisches Denken aus. In dem Vorgange dieser letztern Trennung lebt der Westmensch noch drinnen. Und zugleich erwächst ihm die Aufgabe, die drei getrennten Glieder des sozialen Lebens, das Geistesleben, das rechtlich-staatliche Verhalten, die Wirtschaftsbesorgung zu einer höhern Einheit zu gestalten. Gelingt ihm dies, so wird der Ostmensch verständnisvoll auf seine Schöpfung schauen, denn er wird wiederfinden, was er einst verloren hat, die Einheit des menschlichen Erlebens.

Unter den Teilströmungen, deren Zusammenwirken und gegenseitiges Sich-Bekämpfen die menschliche Geschichte ausmachen, befindet sich die Eroberung der Arbeit durch das menschliche Bewußtsein. Im alten Orient arbeitete der Mensch im Sinne der ihm auferlegten geistgewollten Ordnung. In diesem Sinne fand er sich als Herrenmensch oder Arbeitsmensch. Mit dem Zuge des Kulturlebens nach dem Westen trat in das menschliche Bewußtsein das Verhältnis von Mensch zu Mensch. In dieses wurde eingesponnen die Arbeit, die der eine für den andern tut. In die Rechtsvorstellungen drangen die von dem Arbeitswert ein. Ein großer Teil der römischen Geschichte des Altertums stellt dieses Zusammenwachsen der Rechts- und der Arbeitsbegriffe dar. Beim weiteren Vordringen der Kultur nach dem Westen nahm das Wirtschaftsleben immer kompliziertere Formen an. Es zog die Arbeit in sich, ohne daß die rechtliche Gestaltung, die sie vorher angenommen hatte, den Forderungen der neuen Formen genügt. Disharmonie zwischen Arbeits- und Rechtsvorstellungen entstand. Harmonie wieder herzustellen zwischen beiden ist das große soziale Problem des Westens. Wie die Arbeit im Rechtswesen ihre Gestaltung finden kann, ohne durch die Wirtschaftsbesorgung aus diesem Wesen herausgerissen zu werden, das ist der Inhalt des Problems. Wenn der Westen sich durch Einsicht in sozialer Ruhe auf den Weg der Lösung be-

gibt, wird der Osten dem mit Verständnis begegnen. Wenn im Westen das Problem ein Denken erzeugt, das in sozialen Erschütterungen sich auslebt, wird der Osten das Vertrauen in die Weiterentwickelung der Menschheit durch den Westen nicht gewinnen können.

Die Einheit von Geistesleben, Rechtswesen und Wirtschaftsbesorgung im Sinne einer geistgewollten Ordnung kann nur bestehen, so lang in der Wirtschaft das Land-Bebauen überwiegt, und Handel sowie Gewerbe sich als untergeordnet der Land-Bewirtschaftung eingliedern. Deshalb trägt das geistgewollte soziale Denken des alten Orients im wesentlichen für die Wirtschaftsbesorgung den auf die Landwirtschaft hingeordneten Charakter. Mit dem Gang der Zivilisation nach dem Westen tritt zuerst der Handel als selbständige Wirtschaftsbesorgung auf. Er fordert die Bestimmungen des Rechtes. Man muß mit jedem Menschen Handel treiben können. Dem kommt nur die abstrakte Rechtsnorm entgegen. – Indem die Zivilisation weiter nach dem Westen fortschreitet, wird das Gewerbe in der Industrie zum selbständigen Element in der Wirtschaftsbesorgung. Man kann nur fruchtbringend Güter erzeugen, wenn man mit den Menschen, mit denen man in der Erzeugung arbeiten muß, in einer den menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen entsprechenden Verbindung lebt. Die Entfaltung des industriellen Wesens erfordert aus dem Wirtschaftsleben heraus gestaltete assoziative Verbindungen, in denen die Menschen ihre Bedürfnisse befriedigt wissen, soweit die Naturverhältnisse das ermöglichen. Das rechte assoziative Leben zu finden, ist die Aufgabe des Westens. Wird er sich ihm gewachsen bezeugen, so wird der Osten sagen: unser Leben verfloß einst in Brüderlichkeit; sie ist im Laufe der Zeiten geschwunden; der Fortschritt der Menschheit hat sie uns genommen. Der Westen läßt sie aus dem assoziativen Wirtschaftsleben wieder erblühen. Das hingeschwundene Vertrauen in die wahre Menschlichkeit stellt er wieder her.

Im alten Osten fühlte der Mensch, wenn er dichtete, daß die Geistesmächte durch ihn sprachen. In Griechenland ließ der Dichter die Muse durch sich zu seinen Mitmenschen sprechen. Dies Bewußtsein war Erbgut des alten Orientes. Mit dem Zuge des Geisteslebens nach dem Westen ward die Dichtung immer mehr die Offenbarung des Menschen. – Im alten Orient sangen die Geistesmächte durch Menschen zu Menschen. Von den Göttern herunter zu den Menschen erklang das Weltenwort. – Es ist im Westen zum Menschenwort geworden. Es muß den Weg finden hinauf zu den Geistesmächten. Der Mensch muß dichten lernen in solcher Art, daß ihm der Geist zuhören mag. Der Westen muß eine dem Geist gemäße Sprache gestalten. – Dann wird der Osten sagen: das Götterwort, das einst uns erströmt ist vom Himmel zur Erde: es findet aus Menschenherzen wieder zurück den Weg in Geisteswelten. In dem aufsteigenden Menschenworte sehen wir verstehend das Weltenwort, dessen Absteigen dereinst unser Bewußtsein erlebt hat.

Der Ostmensch hat keinen Sinn für das «Beweisen». Er erlebt schauend den Inhalt seiner Wahrheiten und weiß sie dadurch. Und was man weiß, das «beweist» man nicht. – Der Westmensch fordert überall «Beweise». Er ringt sich zu dem Inhalt seiner Wahrheiten aus dem äußeren Abglanz denkend hin und deutet sie dadurch. Was man aber deutet, das muß man «beweisen». – Erlöst der Westmensch aus seinen Beweisen das Leben der Wahrheit, dann wird der Ostmensch ihn verstehen. Findet der Ostmensch am Ende der Beweissorge des Westmenschen seine unbewiesenen Wahrheitsträume in einem wahren Erwachen, dann wird der Westmensch ihn in der Arbeit für den Menschenfortschritt als einen Mitarbeiter begrüßen müssen, der leisten kann, was er selbst nicht vermag.

Wer im gewöhnlichen Bewußtsein die Eigenfarbe der Seelenerlebnisse mit dem Worte «Ich» zusammenfaßt, hat zunächst noch nicht ein Verständnis dafür, was mit diesem Worte ausgesprochen ist. Dazu gelangt er erst, wenn er das Ich-Erlebnis allmählich in innerer Anschauung in die Reihe anderer Innenerlebnisse hineinstellen lernt. – Er kann beachten, wie sich das Hungererlebnis auf seiner ersten Stufe zu dem Sättigungserlebnis verhält. Das Ich-Gefühl wird auf diesen ersten Stufen durch das Hungererlebnis gesteigert, durch das Sättigungserlebnis abgestumpft. Das Ruhebedürfnis nach der Sättigung hängt damit zusammen. Erst auf den weiteren Stufen, wo der Hunger in die Organisation zerstörend eingreift, wird es anders. Im weiteren Verfolg dieser Beobachtung ersteht die Erkenntnis, daß mit dem Worte «Ich» nicht eine Erfüllung des Seelenlebens, sondern eine Sehnsucht, ein Begehrungs-artiges bezeichnet wird, das auf die Erfüllung wartet. – Gedanken, die man hegt, verstärken das Ich-Gefühl nur dann, wenn sie Ideale sind, wenn also das Begehren in ihnen lebt. – Das «Ich» wird vom gewöhnlichen Bewußtsein in der Sphäre der Begehrungen erlebt. Es ist daher auf dieser Stufe ein Verlangen nach Erfüllung, ein Quell der Selbstsucht.

Man kann das «Ich» auch die «Nacht des gewöhnlichen Bewußtseins» nennen. Je mehr sich der Mensch mit Gedanken von der Welt erfüllt, desto mehr tritt das Ich-Erlebnis zurück. Wenn aber das «Ich» stark erlebt werden soll, dann müssen die Gedanken von der Welt aus der Seele heraus. In diesen Gedanken aber erlebt sich der Mensch wie in seinem «inneren Tage»; im «Ich» erlebt er sich zunächst wie in der «inneren Nacht». Aber der innere Tag löst ihm nicht das Rätsel der Nacht. Ein anderes Licht muß in die innere Nacht hineinscheinen. Das «Ich» kann sein Lichtverlangen an dem Sonnenschein der Außenwelt nicht befriedigen. Aber nach Sonnenschein verlangt es. Ahnend lebt es in dem Verlangen

nach Sonnenschein. Als Selbst verlangt das Ich Erfüllung aus der Selbstlosigkeit. – Es ist immer auf dem Wege, aus dem Quell der Selbstsucht den Strom der Selbstlosigkeit erstehen zu lassen.

Das Verlangen nach Geist-Erkenntnis ist der Inhalt des Ich-Erlebens. Man mag über das «Ich» denken, wie man will; jede Deutung, jede Definition des «Ich», sie mögen wie immer lauten: sie sind doch nur die Umschreibungen dieses Verlangens. Diese Umschreibungen können oft das Gegenteil der Wirklichkeit ausdrücken. Dann sind sie so, wie wenn ein Hungriger seinen Hunger in irgend etwas anderes uminterpretierte. – So lange das Ich-Gefühl im gewöhnlichen Bewußtsein erlebt wird, bleibt es Verlangen nach Geist-Erfüllung. Es hört erst auf, dies zu sein, wenn das Licht der Sinne-Erkenntnis durchdrungen wird von dem Licht der Geist-Erkenntnis. Seelen-Erlebnis aus Sinne-Welt macht das Ich zum Begehren; Seelen-Erlebnis aus Geistes-Welt macht das Ich zum Seins-Inhalt. – In den moralischen Impulsen west das erste menschliche Erlebnis der Geistes-Welt. Sie stammen nicht aus der Sinne-Welt. Sie werden in einem Denken gewollt, das außerhalb der Sinne-Welt urständet. Im Lichte des «reinen Denkens» werden sie gewollt. – Leben in wahren Moral-Impulsen ist der Anfang des Geistes-Welt-Erlebens. Fortsetzung der Tätigkeit, in welcher die Seele west im Erleben der Moral-Impulse, führt zur Erkenntnis der Geistes-Welt. Jeder Mensch, der sittlich will, schaut so die Methoden der Geistesforschung an. Es ist nur notwendig, daß er sie auch anerkenne. Dann verrinnt die Selbstsucht des Ich in die Selbstlosigkeit der Geistes-Welt-Erkenntnis.

Ist das «Ich» im Körper des Menschen? – Nein. – Der Körper erzeugt mit allen seinen Tätigkeiten nur das Verlangen nach dem Ich. Das gewöhnliche Bewußtsein verwechselt dieses Verlangen mit dem Ich selbst. Man muß sich mit einem seelischen Ruck aus dem Körper heben, um das Verlangen,

das der Körper erzeugt, im Geiste zu befriedigen. – Der Körper ist ohne den Geist nicht denkbar, denn er ist nur die Offenbarung des Verlangens nach dem Geiste. – Wer den Körper recht versteht, in dem bildet sich wie etwas Selbstverständliches die Fähigkeit des Geist-Erlebens. Wissenschaftlicher Materialismus entsteht aus mangelhafter Erkenntnis der materiellen Welt. – Mangelhafte Erkenntnis des Menschen-Körpers vermeint, der Körper fasse seine Erlebnisse in dem Worte «Ich» zusammen; er faßt nur sein Verlangen in dieses Wort zusammen. Verständnis der körperlichen Grundlage des «Ich» setzt sich durch sich selbst in das Verständnis der Geist-Natur des Ich um. Die Selbstheit, die der Körper entwickelt, ist die Offenbarung der selbstlosen Hingabe an die Geistes-Welt, die den wahren Charakter des Ich enthüllt.

Das Leben des Körperlichen ist das Verlangen, der Hunger nach dem Geist. Wird der Hunger nicht befriedigt, so tritt Zerstörung des Körperlichen ein. Ein Körperliches, das selbständig sein will, kämpft gegen sein eigenes Wesen. Der Mensch kann deshalb von einer geistlosen Natur nur reden, wenn er in ihr einen Abfall von ihrem eigenen Wesen sehen will. Besinnt er sich darauf, daß eine körperliche Natur nur Verlangen nach dem Geiste sein kann, so ergibt sich für ihn als Ziel der Natur-Erkenntnis ein Entweder-Oder. – Entweder muß er der Natur gegenüber fragen: ist sie von ihrem eigenen Wesen abgefallen? Und was wird aus ihr durch diesen Abfall? – Oder er muß fragen, was ist in ihr, das auch ihre scheinbare Geistlosigkeit zuletzt als Verlangen nach dem Geiste erscheinen läßt? Das aber läßt alle Fragen gegenüber der Natur in die Eine auslaufen: Ist die Geistlosigkeit der unbelebten Natur nicht die Offenbarung eines verborgenen Geisteshungers?

Im Wirtschaftsleben ist der Mensch über die Tierheit dadurch hinausgehoben, daß er die instinktbestimmte Wirtschaft der Tiere in eine solche wandelt, die seelen-bestimmt ist. Das

Tier bleibt mit seiner Arbeit-Organisation und seiner Kapital-Ansammlung innerhalb der Natur-Bestimmtheit stehen. Der Mensch hebt zunächst die Arbeit-Organisation in die Seelen-Bestimmtheit herauf. Er kann das nicht völlig mit der Natur-Grundlage der Wirtschaft. Weil aber bei ihm die Instinkte nicht mit der Kraft wirken wie beim Tiere, entschwindet aus seiner bewußten Wirtschaftsorganisation ein Teil des ökonomischen Lebens, wie die ultraroten Teile des Spektrums aus der Beleuchtungswirkung entschwinden. Man sieht deshalb, wie der auf Bewußtsein gebauten Nationalökonomie die Erkenntnis des Naturgegebenen in dem Wirtschaftsleben nicht voll durchsichtig ist. – Die Organisation der Arbeit gehört in das Licht des Bewußtseins wie der mittlere Teil des Spektrums in das Licht. – Die Kapitalansammlung mit ihren Wirkungen entzieht sich aber dem bewußten Denken. Was in der Welt als Kapitalwirkungen ökonomisch sich ergibt, tritt aus dem Bereich des gewöhnlichen ökonomischen seelen-bestimmten Denkens heraus wie der ultraviolette Teil des Spektrums aus dem Lichte. – Wirtschaftswissenschaft strebt über die gewöhnlichen wissenschaftlichen Methoden hinaus wie das Spektrum über seinen Lichtteil. – Man wird deshalb zu einer vollständigen ökonomischen Wissenschaft ein Erkenntnisstreben brauchen, das in den Natur-Instinkten den Geist, und in den seelen-bestimmten Kapitalwirkungen den Übergang in naturgleiche Tatsachen findet.

Ich-Erkenntnis gibt wahre Natur-Erkenntnis. Wahre Natur-Erkenntnis gipfelt in Ich-Erkenntnis. Natur- und Geisteswissenschaft müssen sich so als Schwestern begrüßen, wenn sie sich selbst recht verstehen. Und die Betätigung im Menschenleben, von der das Ökonomische nur ein Teil ist, kann das Einverständnis der beiden Schwestern nicht entbehren. Die Menschheit ist zum Spezialistentum in Wissenschaft und Arbeit gelangt; heute verlangen die Teile zu ihrem eigenen Heil die Vereinigung zu einem Ganzen. Geisteswissenschaft muß den Geist als schöpferischen, nicht als abstrakten schau-

en; dann aber schaut sie in dem schaffenden Geist die geschaffene Natur; Naturwissenschaft muß in der Natur das Geistverlangen schauen; dann tritt ihr, indem sie naturforschend ist, der Geist entgegen. Der wirklichen Erkenntnis ist Naturforschung der Weg zum Geist und Geistesforschung die Augen-Öffnung für die Naturgeheimnisse.

DER GEGENWÄRTIGE MENSCH UND DIE GESCHICHTE

Es ist ungefähr ein halbes Jahrhundert her, seit Friedrich Nietzsche seine «Unzeitgemäße Betrachtung» veröffentlicht hat, die sich mit dem Werte der Geschichte für das Leben beschäftigt. Ihm war es zu einer Lebensfrage geworden, ob die Kräfte, die im Innern der Menschenseele wirken und den Menschen durch das Dasein tragen, nicht gelähmt werden, wenn er den Blick zu stark in die Vergangenheit richtet. – Man versteht, wie Nietzsche diese Frage zu einer «unzeitgemäßen» Betrachtung anregte, wenn man die Entwicklung ansieht, die im mitteleuropäischen Denken manche Anschauungen über die Stellung des Menschen im geschichtlichen Werden in der neuesten Zeit durchgemacht haben.

Im Beginne des neunzehnten Jahrhunderts sprach man von einem «Naturrecht». Man war der Meinung, der Mensch könne auf seine eigene Wesenheit, seine «Natur» die Aufmerksamkeit lenken, und er müsse dann finden, welche «Rechte» ihm im Leben zukommen. Man nannte dieses «Naturrecht» auch das «Vernunftrecht». Da glaubte der Mensch, er könne seine Stellung im Leben nach der rechtlichen Seite finden, wenn er die Ideen dazu sich aus dem hole, was durch sein eigenes Wesen in ihn gelegt ist.

Man verlor allmählich den Glauben an dieses «Vernunftrecht». Man wurde gewahr, wie sich gewohnheitsmäßig, halb instinktiv im menschlichen Zusammenleben die «Rechte» gebildet haben. Man richtete den Blick auf das «Historische»

des Rechtslebens. Dem Walten dieses Historischen gegenüber fand man ein aus dem Menschen geschöpftes «Vernunftrecht» bedeutungslos. Man fand, daß der Mensch in das hineingeboren wird, was instinktartige Entwickelungskräfte in das Leben gebracht haben. Nur an diese könne man sich halten, so meinte man, wenn man die menschlichen Rechte betrachtet. Will man zu Ideen über das Recht kommen, müsse man an die Geschichte herantreten.

Nietzsche empfand diese Anschauung, die er vorfand, als er seine Jugendentwickelung durchmachte, wie eine Vergewaltigung des menschlichen Seelenlebens. Der Mensch nehme sich, so meinte er, seine lebenskräftige Gegenwart, wenn er sich nicht aufraffe und sein Wollen aus seinem unmittelbaren Dasein hole; und pflanze sich eine totgewordene Vergangenheit ein, die sein Wollen lähme. Auf diese Art verliere der Mensch der Gegenwart sich selbst.

Es ist begreiflich, daß Nietzsche zu einer solchen Ansicht kam. Er sah sich in ein Zeitalter versetzt, in dem der Mensch wenig Vertrauen zu einer Erkenntnis der geistigen Welt hatte. Das Schöpferische des eigenen Geisteslebens war deshalb etwas Fragwürdiges geworden. Man zweifelte daran, selber etwas schaffen zu können, und so hielt man sich an die Betrachtung des Geschaffenen. Die «historische Rechtsschule» trat an die Stelle der «Vernunftrechtsschule».

Man könnte auch heute noch, wenn auch in etwas veränderter Form, Empfindungen haben, wie sie Nietzsche ausgesprochen hat. Denn noch immer wendet der Mensch seinen Blick rückwärts, wenn er sagen soll, was er in der Gegenwart in sein Leben einführen soll. Man frägt, wie es in primitiven Zuständen mit dem und jenem beschaffen war, wenn man das Wesen des «Rechtes», der «Sitte» und dergleichen verstehen will. Und es kann bemerkt werden, wie dieser Blick das unmittelbar Schöpferische der Gegenwart zurückdrängt.

Und doch: ein gesundes Gefühl wird nicht zugeben können, daß ein solcher rückwärts gewendeter Blick den Menschen schwach machen müsse. Dieses Gefühl erzeugt die

Anschauung, daß nicht die wahre Geschichte in der «historischen Schule» den Nachteil hervorgebracht haben könne, von dem Nietzsche spricht, sondern eine irrtümlich betrachtete.

Es ging nämlich parallel der Einführung des Geschichtlichen in die Betrachtung des Rechtlichen, des Sittlichen, die Streitfrage: was denn eigentlich die treibenden Kräfte in der Geschichte der Menschheit seien. Die einen sagten, der Mensch in seinem Wirken bringe die Tatsachen des Lebens hervor. Die großen Persönlichkeiten seien die treibenden Mächte in der Geschichte. Andere meinten, die Wirksamkeiten der Menschen seien die Ergebnisse der äußeren Verhältnisse. Man müsse diese Verhältnisse in einem Zeitalter ins Auge fassen, wenn man dieses geschichtlich verstehen wolle. – Das führte dann zu einer immer mehr dem Materiellen zugeneigten geschichtlichen Anschauung. Und es entstand der historische Materialismus, der meint, das eigentlich Wirksame seien die in der menschlichen Wirtschaft tätigen Kräfte, und, was der Mensch wirke, müsse aus diesen Kräften heraus verstanden werden.

Wie aber Anschauungen in das Leben hineinwirken, davon spricht nun gerade einer der neuesten Geschichtschreiber in bezug auf die unmittelbare Gegenwartsgeschichte. *Heinrich Friedjung* hat in seinem Buche «Das Zeitalter des Imperialismus 1884–1914» (Verlag von Neufeld und Henius, Berlin, 2. Band, 1922, Seite 356) geschrieben: «Stellt irgendeine Denkrichtung die Bedeutung der großen Persönlichkeit für das Geschehen in Abrede, so wird ihr eine solche dann fehlen, wenn sie am notwendigsten wäre. ... die marxistische Lehre scheidet die Einzelpersönlichkeit aus den Faktoren der geschichtlichen Rechnung aus; kein Wunder, daß hier wie dort die ungewöhnlichen Gestalten verschwanden, um dem Mittel- und Untermaße Platz zu machen.» – Da wäre also zugegeben, daß Denkrichtungen hemmend oder fördernd in das geschichtliche Leben eingreifen können. Das aber können sie doch wieder nur durch die Persönlichkeiten.

Und in den Persönlichkeiten wirken die Ideen durch den dem Menschen innewohnenden *lebendigen* Geist. Diesen aber verliert der Mensch auch für die Geschichte, wenn er ihn nicht in seinem eigenen Wesen finden kann. Das «Vernunftrecht» im Beginne des neunzehnten (und im achtzehnten) Jahrhundert war nicht aus dem lebendigen Menschengeist geschöpft, sondern aus dem «Gedanken», der, wenn er bloß intellektuelles, nicht geschautes Seelisches ist, nur das Tote vom Geiste vorstellt. Das «historische Recht» hinwiederum gab dem Menschen nichts für sein geistiges Erleben, weil es in der Geschichte nicht bis zum Geiste vordrang, sondern sich an die äußeren geschichtlichen Offenbarungen des Geistes hielt.

Findet der Mensch in sich den lebendigen, den schöpferischen Geist, so findet er ihn auch in der Geschichte. Weiß er, daß sein Seelenleben hinaufragt in geistige Regionen, so wird er auch in diesen geistigen Regionen die treibenden Kräfte des geschichtlichen Werdens suchen. Er wird bis zu den geschichtlichen Persönlichkeiten gehen; aber noch über diese hinaus zu den waltenden Geistes-Mächten, die aus der Geisteswelt so in die Seelen der Menschen in der Vergangenheit wirkten wie gegenwärtig in seine eigene. Als die Vollzieher der Absichten jener Geistes-Mächte wird er die Persönlichkeiten ansehen. Er macht die Menschen dadurch nicht zu Marionetten der Geisteswelt; er schaut ihr freies Wesen im Verkehr mit dieser Welt, wie er sich selbst frei weiß in seinem Zusammenhange mit dem geistigen Dasein. Vor einer geistgemäßen Geschichtsbetrachtung wird das «Vernunftrecht» und die gegenwärtig «aus der Menschenseele quellende Sitte» zwar ein aus dem Vergangenen Entwickeltes, aber doch auch heute geistig Schöpferisches. Und das «historische Recht», sowie die «geschichtlich gewordene Sitte» untergraben das gegenwärtig Lebendig-Schöpferische nicht, denn sie erweisen sich als aus derselben Quelle stammend; sie geben dem Gegenwärtigen das Recht zum eigenen Wollen, denn sie offenbaren sich selbst als solches eigenes Wollen. Ein «Vernunftrecht», das sich um die Vergangenheit nicht kümmert, schrumpft zu ab-

strakten Gedankenformen zusammen; eine «historische Rechtsschule», die kein «Vernunftrecht» gelten lassen will, schöpft nicht aus dem Geiste, sondern beschreibt nur die äußere Offenbarung des Geistes. –

SPENGLERS «WELTHISTORISCHE PERSPEKTIVEN»

Oswald Spengler hat dem ersten Bande seines «Untergang des Abendlandes» nun den zweiten folgen lassen. Er nennt ihn «Welthistorische Perspektiven». Man fühlt sich zunächst gedrängt, Anfang und Ende dieser Perspektiven in der Empfindung neben einander zu stellen.

Der Anfang richtet den Blick auf die Natur. «Betrachte die Blumen am Abend, wenn in der sinkenden Sonne eine nach der andern sich schließt: etwas Unheimliches dringt dann auf dich ein, ein Gefühl von rätselhafter Angst vor diesem blinden, traumhaften, der Erde verbundenen Dasein. Der stumme Wald, die schweigenden Wiesen, jener Busch und diese Ranke regen sich nicht. Der Wind ist es, der mit ihnen spielt. Nur die kleine Mücke ist frei; sie tanzt noch im Abendlichte; sie bewegt sich, wohin sie will. – Eine Pflanze ist nichts für sich. Sie bildet einen Teil der Landschaft, in der ein Zufall sie Wurzel zu fassen zwang. Die Dämmerung, die Kühle und das Schließen aller Blüten – das ist nicht Ursache und Wirkung, nicht Gefahr und Entschluß, sondern ein einheitlicher Naturvorgang, der sich neben, mit und in der Pflanze vollzieht. Es steht der einzelnen nicht frei, für sich zu warten, zu wollen oder zu wählen.»

Man empfindet nun durch das ganze Buch hindurch die «weltgeschichtlichen Perspektiven» durch diesen Blick auf das schlafende Pflanzenleben, zu dem man im Anfange aufgefordert wird, bestimmt. – Warum soll es gerade dieser Blick sein? Ist es derjenige, zu dem der Mensch der Gegenwart naturgemäß gedrängt wird, wenn die Rätsel und Beunruhigungen seines Zeitalters in seiner Seele stürmen? Ist, was durch

diesen Blick als Seelenstimmung erregt wird, geeignet, die Kulturgestaltung der Gegenwart in ihrem Wesen so zu durchschauen, daß sie gewertet werden kann?

Man endete mit dem Lesen, und war am Schlusse vor die *ganze Tragik des Gegenwartsmenschen gestellt.* «Eine Leidenschaft im Erfinden zeigt schon die gotische Architektur – die man mit der gewollten Formenarmut der dorischen vergleiche – und unsre gesamte Musik. Es erscheinen der Buchdruck und die Fernwaffe. Auf Kolumbus und Kopernikus folgen das Fernrohr, das Mikroskop, die chemischen Elemente und endlich die ungeheure Summe der technischen Verfahren des frühen Barock (Seite 628). – Dann aber folgt zugleich mit dem Rationalismus die Erfindung der *Dampfmaschine*, die alles umstürzt und das Wirtschaftsbild von Grund aus verwandelt. Bis dahin hatte die Natur Dienste geleistet, jetzt wird sie als *Sklavin* ins Joch gespannt und ihre Arbeit wie zum Hohn nach Pferdekräften bemessen. ... Mit den Millionen und Milliarden Pferdekräften steigt die Bevölkerungszahl in einem Grade, wie keine andre Kultur es je für möglich gehalten hätte. Dieses Wachstum ist ein *Produkt der Maschine*, die bedient und gelenkt sein will und dafür die Kräfte jedes Einzelnen verhundertfacht. Um der Maschine willen wird das Menschenleben kostbar. ... Die ganze Kultur ist in einen Grad von Tätigkeit geraten, unter dem die Erde bebt. – Was sich nun im Laufe kaum eines Jahrhunderts entfaltet, ist ein Schauspiel von solcher Größe, daß den Menschen einer künftigen Kultur mit andrer Seele und andern Leidenschaften das Gefühl überkommen muß, als sei damals die Natur ins Wanken geraten (Seite 629). ... Und diese Maschinen werden in ihrer Gestalt immer mehr entmenschlicht, immer asketischer, mystischer, esoterischer. ... Niemals hat sich ein Mikrokosmos dem Makrokosmos überlegener gefühlt. Hier gibt es kleine Lebewesen, die durch ihre geistige Kraft das Unlebendige von sich abhängig gemacht haben (Seite 630). ... Aber gerade damit ist der faustische Mensch *zum Sklaven seiner Schöpfung* geworden. ... Der Bauer, der Handwerker, selbst der Kaufmann erscheinen plötzlich

unwesentlich gegenüber den drei Gestalten, *welche sich die Maschine auf dem Weg ihrer Entwicklung herangezüchtet hat: dem Unternehmer, dem Ingenieur, dem Fabrikarbeiter* (Seite 631).

Warum soll der Mensch, der in ein solches Verhältnis zur Maschine gestellt erscheint, die Wertung dieser Stellung mit dem Blick vornehmen, der auf das schlafende Leben der Pflanze sich zuerst gerichtet hat?

Es hat doch *diese* Blickrichtung ganz gewiß den Menschen nicht zwischen die Räder, Kurbeln, Motoren hineingestellt. Es war vielmehr die Blickstellung auf die leblose Natur. Seit der Mensch an diese herantrat mit einer Betrachtung, die ihre Gegenstände geistig so durchsichtig haben wollte wie die mathematischen sind, ist er zur modernen Technik geschritten. An dem Blicke in das geistig Durchsichtige hat sich das neuere Denken herangeschult. Dieses Denken erfährt über sich eine Auskunft, wenn es sein Begreifen beim Stoß zweier elastischer Kugeln, oder bei der Wurflinie eines Körpers erfaßt. Wie es da begreift, will es auch bei allem begreifen, was ihm an den Vorgängen im physikalischen oder chemischen Laboratorium entgegentritt. Geistig durchsichtige Vorgänge will es vor dem Blicke haben. Wenn jemand sagt: aber es ist doch der Stoß zweier elastischer Kugeln kein geistig durchsichtiger Vorgang, die Kraft der Elastizität selbst bleibt doch ein dunkler, undurchschaubarer Vorgang; so ist es berechtigt zu erwidern: darauf kommt es nicht an; ich brauche die Natur der Tinte nicht zu kennen, mit der ein Brief geschrieben ist, wenn ich alles restlos verstehen will, was mich in dem Briefe für meinen Lebenszusammenhang angeht. Der Mensch schaut in der leblosen Natur in voller Durchsichtigkeit, was ihn angeht, um aus dem Naturzusammenhang heraus eine Maschine zu konstruieren. Er braucht dazu Ideen, die verzichten können, mehr zu umspannen, als die unlebendige Natur in voller Durchsichtigkeit schauen läßt. –

Aber in der Seele des Menschen sind diese Ideen doch bloß *Bilder*. Das Bewußtsein erkennt sie als solche. Sie leben selbst kraftlos im Bewußtsein; sie verhalten sich zu dem, was

sie abbilden wie die Spiegelbilder zu den Gegenständen, die vor dem Spiegel stehen. Kein Spiegelbild stößt das andere; dennoch geben die beiden ein zusammenhängendes Bild des Stoßes. In diesem Bildwissen hat das moderne Denken seine Größe und seine Unzulänglichkeit. Versteht es sich selbst in dieser Größe und dieser Unzulänglichkeit, so ist es schon hineingestürmt in seine Rätsel und seine Beunruhigungen.

Dieses Bildwissen hat die Durchsichtigkeit an sich. Fühlt diese der Mensch, so sagt er sich: alles Wissen, das dieses Namens wert ist, muß so durchsichtig sein. Aber schon beim Pflanzenwesen ist diese Durchsichtigkeit nicht vorhanden, wenn man zu keiner andern Erkenntnis greifen will als derjenigen, die man für die Bilder der leblosen Natur anstrebt. Das hat Goethe empfunden. Deshalb hat er für das Pflanzenwesen nach einer andersgearteten Erkenntnis gestrebt. Er wollte das Bild der Urpflanze, aus der sich die einzelne Pflanzenform begreifen läßt, wie der einzelne physikalische Vorgang aus dem «Naturgesetz».

Wie er im Leblosen erkennt, so kann der Mensch im Lebendigen nur erkennen, wenn er seine Auffassungsfähigkeiten erweitert. – An der Erkenntnis des Leblosen hat die Menschheit erst ersehen, welche Ansprüche sie an das Wissen stellen muß. Aber diese Erkenntnis offenbart nur, was der eigenen menschlichen Wesenheit fremd ist. Nichts kann vom Begreifen des Leblosen zum Erleben der eigenen Menschenwesenheit führen, wenn bei diesem Begreifen stehen geblieben wird.

In der Maschine hat sich der Mensch mit einem zwar Durchsichtigen, aber ihm Fremden umgeben. Er hat sein Leben mit diesem Fremden verbunden. Kalt und menschenfern steht die Maschine da, ein Triumph der «sicheren» Erkenntnis; neben ihr steht der Mensch selbst, Finsternis vor sich, wenn er mit dieser Erkenntnis in sich selbst hineinsieht.

Und dennoch: *diesen* Blick in das durchsichtige Tote mußte die Menschheit in sich erziehen, wenn sie völlig *wach* werden sollte. Sie braucht das *Bildwissen* von dem, was ihrem eigenen Wesen fremd ist, zum Wachsein. Denn alles vorangehende

Wissen ist aus dem Dunkel der eigenen Menschennatur mitbestimmt; klar wird es erst vor der Seele, wenn die Menschenseele zum bloßen Spiegel wird, der nur noch *Bilder* des Menschenfremden entwirft. Vorher hatte der Mensch in seinem Seeleninhalt, wenn er von Wissen sprach, die Triebe, die Inhalte seiner eigenen Natur, die als solche nicht klar sein können. Seine Ideen waren von einem Sein durchsetzt; aber sie waren nicht klar. – Die *Bilder* des leblosen Seins sind klar. Nun aber hat der Mensch an diesen Bildern *nicht nur* die Offenbarung des Leblosen, sondern auch innere Erlebnisse. *Bilder* können durch ihre eigene Natur nichts veranlassen. Sie sind kraftlos. Erlebt der Mensch seine sittlichen Impulse in dem Reich des Bildlichen so, wie er es an der leblosen Natur sich anerzogen hat, dann erhebt er sich zur Freiheit. Denn Bilder können nicht wie Triebe, Leidenschaften oder Instinkte den Willen bestimmen. Erst das Zeitalter, das am Toten das Mathematik-ähnliche Bilddenken entwickelte, kann den Menschen zur Freiheit geleiten.

Die kalte Technik gibt dem Menschendenken ein Gepräge, das in die Freiheit führt. Zwischen Hebel, Rädern und Motoren lebt nur ein toter Geist; aber in diesem Totenreiche *erwacht* die freie Menschenseele. Sie muß den Geist in sich erwecken, der vorher nur mehr oder weniger träumte, als er noch die Natur beseelte. Aus dem träumenden wird waches Denken an der Kälte der Maschine.

Der wache Blick, der auf die Maschine gerichtet sein kann, wird wieder träumend, wenn er so wie in der Spenglerschen Betrachtung zur Pflanze zurückgetrieben wird. Denn diese Betrachtung geht nicht wie die Goethesche auch zur Durchsichtigkeit des Pflanzen-Beschauens fort, sondern sie zieht sich zurück in das Halbdunkel, in dem das Leben erscheint, wenn man es so ansieht, wie man in dem vor-technischen Zeitalter auch das Leblose angeschaut hat.

Der Blick, zu dem man am Anfang der Spenglerschen Betrachtung aufgefordert wird, läßt allerdings die Technik wie ein Dämonisches erscheinen. Aber nur, weil er die an ihr er-

rungene Klarheit verleugnet. Durch dieses Verleugnen prallt der Mensch vor seinem eigenen Wachsein zurück. Statt der Klarheit die Kraft abzuringen, an der Maschine den freien Menschengeist zu entzünden, wird im Anschauen der Pflanze die Furcht herbeigerufen, die da sagt: «Diese Räder, Walzen und Hebel reden nicht mehr. Alles was entscheidend ist, zieht sich ins Innere zurück. Man hat die Maschine als teuflisch empfunden, und mit Recht» (Seite 630). – Es scheint aber notwendig, der Maschine den Teufel auszutreiben. Darf man, wenn man das will, so Anfang und Ende des Denkens gestalten, und dazwischen «Weltperspektiven» legen, wie es Spengler tut? (Auf diese Frage wird in der Fortsetzung dieses Artikels eine Antwort versucht werden.)

DIE FLUCHT AUS DEM DENKEN

Eine Fortsetzung

des Artikels über Spenglers «Welthistorische Perspektiven»

Spengler redet von dem schlafenden Pflanzenleben in Ausdrucksformen wie diese: «Eine Pflanze führt ein Dasein ohne Wachsein. Im Schlaf werden alle Wesen zu Pflanzen: die Spannung zur Umwelt ist erloschen, der Takt des Lebens geht weiter. Eine Pflanze kennt nur die Beziehung zum Wann und Warum. Das Drängen der ersten grünen Spitzen aus der Wintererde, das Schwellen der Knospen, die ganze Gewalt des Blühens, Duftens, Leuchtens, Reifens: das alles ist Wunsch nach der Erfüllung eines Schicksals und eine beständige sehnsüchtige Frage nach dem Wann» (Seite 9).

Im Gegensatze damit erscheint das Wachsein der Tiere und des Menschen. Das Wachsein entwickelt ein Innenleben. Aber dieses ist abgerissen vom kosmischen Dasein. Es scheint, als ob nichts von dem Drängenden, Treibenden der Kosmoskräfte, die in dem Pflanzenhaften Schicksal werden, weiter waltete in den Erlebnissen des Wachseins. – Die Empfindung dieser Abgerissenheit lebt sich in der Spenglerschen Ansicht aus. –

Im menschlichen Wesen waltet das Pflanzenartige weiter. Es treibt in den unterbewußten Betätigungen, die wie Ergebnisse der geheimnisvollen Kräfte des «Blutes» erscheinen. Aus dem «Blute» steigt auf, was als Schicksalsmäßiges in der Menschheit lebt. Demgegenüber ist wie eine zu dem wahren Dasein hinzukommende Beigabe, was das wache Bewußtsein ausbildet. Spengler findet scharf konturierte Worte, um die Bedeutungslosigkeit des wachen Bewußtseins im Verhältnis zu den eigentlich schaffenden pflanzenhaften Kräften in der Menschennatur zu kennzeichnen: ... «das Denken ... wird seinen Rang innerhalb des Lebens stets falsch und viel zu hoch ansetzen, weil es andere Arten der Feststellung neben sich nicht bemerkt oder anerkennt und damit auf einen vorurteilslosen Überblick verzichtet. In der Tat haben sämtliche Denker von Beruf – und sie führen hier in allen Kulturen fast allein das Wort – kaltes, abstraktes Nachdenken für die selbstverständliche Tätigkeit gehalten, durch die man zu den ‹letzten Dingen› gelangt» (Seite 14). Es ist nicht gerade eine tiefe, sondern mehr eine leicht errungene Einsicht, die Spengler mit den Worten ausdrückt: «Aber wenn der Mensch ein denkendes Wesen ist, so ist er doch weit davon entfernt, ein Wesen zu sein, dessen Dasein im Denken *besteht*» (Seite 14). – Das ist so wahr, wie «daß zweimal zwei vier ist». Aber für eine Wahrheit ist wichtig, wie man sie in den Zusammenhang des Lebens hineinzustellen vermag. Und Spengler stellt das Denken *nicht einmal in* das Leben hinein; er stellt es *neben* das Leben. Er tut dieses, weil er es nur in der abstrakten Form erfassen will, in der es seine Rolle in der modernen naturwissenschaftlichen Forschungsart spielt. Da ist es abstraktes Denken. In dieser Form ist es *Nachdenken* über das Leben, nicht eine Kraft des Lebens selbst. *Diesem* Denken gegenüber kann man sagen: was im Menschen Dasein-bildend wirkt, das treibt aus seinem Schlafenden, Pflanzenhaften hervor; das ist nicht Ergebnis der wachenden Abstraktion. Da gilt: «Das wirkliche Leben, die Geschichte kennt *nur* Tatsachen. Lebenserfahrung und Menschenkenntnis richten sich nur auf Tatsachen. Der tätige Mensch, der Handelnde, Wol-

lende, Kämpfende, der sich täglich gegen die Macht der Tatsachen behaupten und sie sich dienstbar machen oder unterliegen muß, sieht auf bloße Wahrheiten als etwas Unbedeutendes herab» (Seite 15).

Aber *dieses* abstrakte Denken ist nur eine Entwickelungsphase im Leben der Menschheit. Ihm geht ein bildhaftes, mit den Dingen verbundenes und in den Menschentaten pulsierendes Denken voraus. Im bewußten Menschenleben wirkt *dieses* Denken allerdings traumhaft, aber es ist der Schöpfer aller Frühstadien der Kulturen. Und wenn man sagt: was in solchen Kulturen als Taten der Menschen auftritt, das ist nicht Ergebnis des Denkens, sondern des «Blutes», so verzichtet man auf alles Durchschauen der treibenden Impulse der Geschichte, um in das trübe Gebiet einer materialistischen Mystik unterzutauchen. Denn jede Mystik, die aus diesen oder jenen seelischen oder geistigen Qualitäten das Werden der geschichtlichen Tatsachen entstehen läßt, ist hell gegenüber der Mystik des «Blutes».

Wenn man zu einer solchen Mystik greift, schneidet man sich die Möglichkeit ab, den Zeitabschnitt richtig zu bewerten, in dem die Menschenentwickelung von früheren bildhaften Formen des Denkens zu dessen abstrakter Art fortgeschritten ist. Diese ist, an und für sich, nicht eine zum Handeln treibende Kraft. Aber während sie für die Ausgestaltung des naturwissenschaftlichen Forschens gewirkt hat, war das Handeln der Kulturmenschheit den Nachwirkungen alter, aus dem bildhaften Denken entsprossenen Impulsen unterworfen. Das ist das Bedeutsame der Kultur des Abendlandes in den letzten Jahrhunderten, daß das abstrakte Denken fortschreitet, und das Handeln unter dem Einflusse der vorangehenden Impulse stehen bleibt. Diese nehmen zwar kompliziertere Formen an, bringen aber nichts wesenhaft Neues hervor. Die neuere Menschheit fährt mit Eisenbahnen, in denen abstrakte Gedanken verwirklicht sind; aber sie tut dieses aus dem Willensinhalte heraus, der auch schon im eisenbahnlosen Verkehr wirkte.

Doch dieses abstrakte Denken ist nur eine Durchgangsstufe der denkerischen Fähigkeit. Wer es in seiner völligen Reinheit erlebt hat, wer seine Kälte und Kraftlosigkeit, aber auch seine Durchsichtigkeit mit vollem menschlichen Anteil in sich aufgenommen hat, der kann bei ihm nicht stehen bleiben. Es ist ein totes Denken; aber es kann zum Leben erweckt werden. Es hat die Bildhaftigkeit verloren, die es als Traumerlebnis gehabt hat; aber es kann diese wieder erringen im Lichte eines intensiveren Bewußtseins. Von traumhafter Bildlichkeit durch vollbewußte Abstraktion zur ebenso vollbewußten Imagination: das ist der Entwickelungsgang des menschlichen Denkens. Der Aufstieg zu dieser bewußten Imagination steht als Zukunftsaufgabe vor der abendländischen Menschheit. Goethe hat einen Anfang damit gemacht, indem er für das Verständnis der Pflanzengestaltung das Ideenbild der Urpflanze forderte. Und dieses imaginative Denken kann wieder Impulse des Handelns aus sich heraustreiben.

Wer das nicht zugibt und beim abstrakten Denken stehen bleiben will, der kommt allerdings zu der Ansicht, daß das Denken eine unfruchtbare Zugabe zum *Leben* sei. Das abstrakte Denken macht den erkennenden Menschen zum bloßen Zuschauer des Lebens. Dieser Zuschauerstandpunkt gibt der Spenglerschen Betrachtung ihr Gepräge. – Spengler hat sich in das abstrahierende Denken als moderner Mensch eingelebt. Er ist eine bedeutende Persönlichkeit. Er kann fühlen, wie er mit diesem Denken außerhalb des Lebens steht. Er hat aber vor allem an dem Leben Interesse. Und in ihm entsteht die Frage: was kann der Mensch mit *diesem* Denken im Leben anfangen? Damit ist aber auf die ganze Tragik im Dasein des modernen Menschen gewiesen. Dieser hat es bis zur Stufe der abstrakten Denktätigkeit gebracht; *er weiß aber mit dieser für das Leben nichts anzufangen.* Spenglers Buch spricht aus, was für Viele Tatsache ist, aber von ihnen nicht bemerkt wird. Die Kulturmenschheit ist denkend vollerwacht; allein sie steht mit ihrem Wachsein ratlos da.

Ein Buch der Ratlosigkeit ist Spenglers «Untergang des

Abendlandes». Sein Verfasser hat ein Recht dazu, von diesem «Untergang» zu sprechen. Denn die Niedergangskräfte, denen andre passiv unterliegen, wirken in ihm aktiv. Er versteht sie, und er lehnt es ab, zu *den* Aufgangskräften zu kommen, die im Wachen errungen werden können. Deshalb schaut er nur den Niedergang und erwartet die Fortsetzung von der Wirkung im mystischen Dunkel des «Blutes».

Es geht ein beängstigender Zug durch Spenglers Darstellung. Vollendete intellektuelle Seelenverfassung, die an sich selbst irre geworden ist, tritt an die Ereignisse des geschichtlichen Lebens der Menschheit heran, um sich stets von diesen Tatsachen überwältigen zu lassen. Der Agnostizismus der modernen Zeit wird so völlig ernst genommen, daß er nicht nur theoretisch formuliert, sondern zur Methode der Untersuchung erhoben wird. Die einzelnen Kulturen werden so geschildert, daß jede einzelne ein Bild vor den Menschen hinstellt, das ihn vor seinem eigenen Wachsein in die Flucht treibt. Aber diese Flucht ist nicht die in fruchtbare Dichterträume, die in das Dasein untertaucht, indem sie das kalte Denken in Geist wandelt; es ist vielmehr die Flucht in ein künstliches Alpdrücken; glänzendes abstraktes Denken, das Angst vor sich selber hat und sich im Traume ertränken möchte.

(Was aus der «Weltgeschichte» durch eine solche Betrachtung wird, soll eine weitere Fortsetzung dieses Artikels zeigen.)

SPENGLERS PHYSIOGNOMISCHE GESCHICHTSBETRACHTUNG

Was hier über Spenglers Buch gesagt worden ist, muß sich gerade demjenigen aufdrängen, der in ihm einen hervorragenden repräsentativen Ausdruck der gegenwärtigen Seelenverfassung innerhalb der Menschheit des Abendlandes sieht. Spengler denkt zu Ende, was in Anderen zur Hälfte oder zu einem Viertel seelisch durchlebt wird. *Dieses* Denken *kann* die geistigen Entwicklungskräfte *nicht* finden, die in der Menschheit von deren Anbeginn im Erdendasein bis in zu erahnende Zukünfte hinein wirken. Diese Kräfte leben sich in den einzelnen Kulturen aus, so daß eine jede Kultur Kindheit, Reife, Verfall durchmacht und schließlich dem Tode verfällt. Aber *innerhalb* jeder Kultur bildet sich ein Keim, der in einer nächsten aufgeht, um in diesem Aufgehen die Menschheit durch ein ihr notwendiges Entfaltungsstadium hindurchzuführen. Gewiß haben die Abstraktlinge unrecht, die in dieser Entwickelung *nur* ein Fortschreiten zu immer höhern Stufen sehen. Manches Spätere erscheint gegenüber berechtigten Bewertungen als ein Rückschritt. Aber die Rückschritte sind *notwendig*, denn sie führen die Menschheit durch Erlebnisse hindurch, die gemacht werden müssen.

Hegels Idee, daß die Geschichte den Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit zur Offenbarung bringe, ist gewiß abstrakt. Aber sie stellt wenigstens einen bedeutungsvollen Versuch dar, einen Faden durch das geschichtliche Werden hindurch zu finden. Will man für die abstrakte Idee einen Inhalt, der in die Mannigfaltigkeit des menschlichen Geschehens eindringt, so braucht man die *geistige Anschauung*. Das intellektualistische Denken reicht dazu nicht aus.

Bleibt dieses Denken ehrlich, so *muß* es sich darauf beschränken, die Physiognomien der Kulturen zu kennzeichnen. Es kann nicht durch die Physiognomien hindurch auf die Seelen der Kulturen schauen. Aber gerade in dem, was sich erst hinter der Physiognomie offenbart, liegt der Keim, der von einer Kultur in die andere hinüberwirkt.

Spenglers Betrachtung ist in dieser Beziehung grausam ehrlich. Sie beschränkt sich auf die Kulturphysiognomien. «Wahrheiten gibt es für den Geist; Tatsachen gibt es nur in Bezug auf das Leben. Historische Betrachtung, in meiner Ausdrucksweise *physiognomischer Takt:* das ist die Entscheidung des *Blutes*, die auf Vergangenheit und Zukunft erweiterte Menschenkenntnis, der angeborne Blick für Personen und Lagen, für das, was Ereignis, was notwendig war, was dagewesen sein *muß*, und *nicht* die bloße wissenschaftliche Kritik und Kenntnis von Daten. Die wissenschaftliche Erfahrung kommt bei jedem echten Historiker nebenher oder nachher» (Seite 56). So *muß* sprechen, wer völlig im intellektualischen Denken aufgeht, und sich ehrlich dem geschichtlichen Werden gegenüberstellt. Ein solcher kann nicht weiter hinein in die geschichtlichen Kräfte; aber er wird, wenn scharfe Intellektualität den physiognomischen Takt führt, glänzende Charakteristen der einzelnen Kulturen liefern können.

Von solch glänzender Art ist das Kapitel, das Spengler in den Mittelpunkt seiner «Welthistorischen Perspektiven» gestellt hat: «Probleme der arabischen Kultur.» Die Essenz der Weltanschauungen, die Jahrhunderte vor der Entstehung des Christentums dem Schoße des orientalischen Lebens entspringen, wird hier in eindringlich scharfsinniger, kenntnisreicher Weise dargestellt. Der Begriff der «magischen» Weltanschauung wird in scharfen Konturen herausgearbeitet. Man sieht, wie eine alte Welt, die den Menschen als örtlich beschränktes Wesen unter Stammesgenossen hineinstellt, so daß er sich als Glied dieses Stammes fühlt, abgelöst wird von einer späteren, die Menschen in Gemeinschaften hineinführt, in denen sie zusammengehalten werden von dem Bewußtsein eines dem Irdischen übergeordneten Geistes. Aus dem Gotte, der nur an dem einzelnen Orte, in dem der Stamm lebt, gedacht werden kann, wird der Gott, der, vom Orte unabhängig, in den Seelen der Menschen lebt, die sich zu ihm bekennen können. Für den Lokalgott des Stammes kann man keine Bekehrungsversuche machen. Ein anderer Stamm verehrt den Gott, der an einem andern Orte sich

offenbart, in anderen Kulten. Es wäre sinnlos, das, was den Charakter des einen Ortes trägt, auf einen andern übertragen zu wollen. Für die Lokalgottheiten entwickeln sich keine Missionen. Diese treten erst auf, wenn die Seele sich zu dem «höheren» Gotte erhebt, dessen Geisteskraft in die Seelen einströmt. Für dieses Einströmen will man möglichst viele Seelen gewinnen.

Die Menschheit tritt so in das Stadium der magischen Religionen ein. Der Mensch auf Erden fühlt sich wie die Umhüllung des einheitlichen Weltengeistes, der in allen Seelen leben soll. Das menschliche Ich ist da noch nicht auf sich selbst gestellt. Es ist die Hülle des Weltenwesens. Dieses denkt im Menschen, handelt durch den Menschen. Das ist das Charakteristische der magischen Religionsempfindung.

In Vorderasien, getragen von verschiedenen Völkern, erscheint diese Empfindung. Jesus steht – nach Spenglers Meinung – ganz in ihr. Das abendländische Christentum entsteht dadurch, daß diese magische Empfindung einströmt in die griechische und römische Welt und deren Formen annimmt. So lebt, was eigentlich seinem Wesen nach orientalischer Magismus ist, in den äußeren Formen fort, die sich im Griechentum, im Römertum aus Kultarten ergeben haben, die selbst nicht magisch orientiert waren. Seite 227 seines Buches spricht Spengler den abstrakten Gedanken aus, durch den er das zu begreifen versucht: «In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse; Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle aus, so daß nur ihre Hohlform übrig bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen; glühende Massen quillen herein, erstarren und kristallisieren ebenfalls aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in ihrer eigenen Form zu tun; sie müssen die vorhandenen ausfüllen und so entstehen gefälschte Formen, Kristalle, deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht, eine Gesteinsart in der Erscheinungsweise einer fremden. Dies wird von den Mineralogen Pseudomorphose genannt. – Historische Pseudomorphosen nenne ich Fälle, in welchen eine fremde alte Kultur so mächtig über dem

Lande liegt, daß eine junge, die hier zu Hause ist, nicht zu Atem kommt und nicht nur zu keiner Bildung reiner, eigener Ausdrucksformen, sondern nicht einmal zur vollen Entfaltung ihres Selbstbewußtseins gelangt ...»

So lebt in dem westlichen Christentum der ersten Jahrhunderte der magische Arabismus als Pseudomorphose sich aus. Er nimmt die Formen der griechischen und römischen Welt an. «In Wirklichkeit ist Augustin der letzte große Denker der früharabischen Scholastik und nichts weniger als ein abendländischer Geist. Er war nicht nur zeitweise Manichäer, sondern ist es in sehr wesentlichen Zügen auch als Christ geblieben; seine Nächstverwandten findet man unter den persischen Theologen des jüngeren Awesta mit ihren Lehren vom Gnadenschatz der Heiligen und der absoluten Schuld» (Seite 293f.).

So sieht die Sache derjenige, der auf die Physiognomie des Arabismus schaut, und der diese scharfsinnig fortverfolgt bis zu den Persönlichkeiten, in denen sie sich noch beobachten läßt. Aber die *Seele* ist dabei nicht geschaut, die nicht nur als Pseudomorphose in eine fremde Umgebung hineinströmt, sondern die diese Umgebung auch *erlebt*, sich als *Keim* erweist, der in neuen Formen zum Dasein gelangt. Das abstrakte mineralische Bild genügt nicht. Die Seele einer Kultur ist lebendig und nimmt ihre Umgebung wahr. Aus dieser Wahrnehmung heraus entfaltet sie nicht eine Pseudomorphose, sondern einen verwandelten Trieb. An Augustin ist *nicht* charakteristisch sein Manichäertum, nicht seine Verwandtschaft mit persischen Theologen, sondern seine elementarische Selbstschau, die sich eingliedert in das christliche Römertum und *dadurch* einen Gnaden- und Schuldbegriff gestaltet, der verzerrt wird, wenn man nur auf die physiognomische Ähnlichkeit mit orientalischen Anschauungen hinweist. In der Augustin-Physiognomie lebt nicht der verwandelte Orient in älter gewordener Form fort, sondern diese Physiognomie ist wie die des Sohnes, der die Züge des Vaters trägt, aber eine eigene Seele hat. (Die Schlußbetrachtung über Spenglers Buch soll in der nächsten Nummer dieser Wochenschrift stehen.)

SPENGLERS GEISTVERLASSENE GESCHICHTE

Schluß des Artikels über Spenglers «Welthistorische Perspektiven»

Besonders glänzend ist die «welthistorische Perspektive», in der Spengler den «Staat» sieht. Er möchte ihn in seiner Wirklichkeit erfassen. Aber er kommt nicht dazu, die unbewußten, instinktiven Menschheitszusammenhänge, aus denen sich das staatliche Leben erst herausentwickelt, richtig zu werten. Denn es liegt ganz außerhalb seiner Anschauungsart, in dem Unbewußten, das in primitiven Zuständen den Menschen an den Menschen gliedert, reale geistige Kräfte zu suchen. Er findet die Zusammenhänge im Blute verursacht. Aber er sieht nicht, wie im Blute der Geist wirkt, wie dieser in den Instinkten seinen Ausdruck findet.

Indem der Geist dem Menschen allmählich bewußter wird, erscheint er für das Bewußtsein auch immer mehr in abstrakter Form. Er wird das, als das ihn Spengler kennzeichnet: bloße Wahrheit, unwirksamer Seeleninhalt des *betrachtenden* Menschen; nichts für den Handelnden, der in *Tatsachen* lebt.

Und so findet Spenglers Blick im Entstehen der menschlichen Gemeinwesen das tätige Adelstum, das ganz in der Tatsachenwelt aufgeht und in dem Strom der Geschichte lebt, Geschichte macht, und das beschauliche Priestertum, das nur in Wahrheiten lebt und eigentlich außerhalb der Geschichte das Dasein verbringt.

Dasjenige Priestertum, das in Urkulturen der Inspirator der Tatmenschen ist, das auch noch ratend und Richtung gebend in den Tatmenschen weiter wirkt, wertet Spengler nicht richtig. Er müßte bei einer solchen Wertung sehen, wie die Tatmenschen nur die Fortsetzer durch den Arm dessen sind, was die Tat-bestimmenden Geistmenschen in die Richtung bringen.

Spenglers Blick kommt erst zu einer richtigen geschichtlichen Wertung für diejenigen Tatsachen, in denen das eigentlich impulsive Wirken der Geistmenschen aufhört, und die Außenseite des geschichtlichen Lebens mehr sichtbar wird, in

denen es allerdings *scheint*, als ob die Träger des Tatsachenstromes sich nicht kümmerten um die Inspiration der Geistesmenschen. Denn Schein ist dies auch da noch. Durch tausend Kanäle fließen die Impulse der «Ratenden» in die Taten. Es ist, als ob Spengler ganz blind wäre für diese Kanäle. Denn nur so kann er überall bei dem «Blute» stehen bleiben. Nur so kann er zu einer Ansicht kommen, die er (Seite 414) ausspricht: «Und zwar ist der Adel *der eigentliche Stand*, der Inbegriff von Blut und Rasse, ein Daseinsstrom in denkbar vollendeter Form.»

Stellt man sich aber an den Ausgangspunkt der Spenglerschen Perspektive, um zu sehen, was gerade von da aus zu sehen ist, so muß man seine Darstellung glänzend finden. Sie kennzeichnet Teilwahrheiten, die in dieser Perspektive mit besonders scharfen Konturen erscheinen. Wie das Priestertum aus der Sphäre der geistigen Impulse hinübergleitet in eine Wirksamkeit, die aus den Kräften des Blutes kommt, dafür findet Spengler die denkbar schärfste Zeichnung. «Die Geschichte des Papsttums ist bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein die Geschichte einiger Adelsgeschlechter, welche die Tiara erstrebten, um einen fürstlichen Familienbesitz zu gründen. Aber das gilt auch von byzantinischen Würdenträgern und von englischen Premierministern, wie die Familiengeschichte der Cecils zeigt, und sogar noch von sehr vielen Führern großer Revolutionen» (Seite 415).

Für Spengler wird «Geschichte», was aus dem Blute der herrschenden Stände quillt. Im «Staate» wird dieser Strom nur gewissermaßen festgehalten. Die Wirklichkeit der fortschreitenden Tatsachen, die von den Ständen ausgeht, wird zu einem Schein krystallisiert im Staate, der im Raume mit abgeschwächter Realität festhalten will, was in der Zeit von den Ständen im steten Werden gemacht wird. Für Spengler wird zur Geschichte, was sich aus dem Zusammenwirken und Sich-Bekämpfen der Blutkräfte zwischen den Ständen abspielt. «Und daraus folgt, daß echte Geschichte *nicht* ‹Kulturgeschichte› in dem antipolitischen Sinne ist, wie er unter Philosophen und

Doktrinären jeder beginnenden Zivilisation und also gerade heute wieder beliebt wird, sondern ganz im Gegenteil Rassegeschichte, Kriegsgeschichte, diplomatische Geschichte, das Schicksal von Daseinsströmen in Gestalt von Mann und Weib, Geschlecht, Volk, Stand, Staat, die sich im Wellenschlag der großen Tatsachen verteidigen und gegenseitig überwältigen wollen» (Seite 419). – Spengler hat gewiß zehnmal Recht, wenn er so die kulturgeschichtlichen Standpunkte charakterisiert, die aus dem, was die Menschen denken, Tatsachen herleiten, die doch nur der wirtschaftliche, künstlerische, wissenschaftliche Ausdruck dessen sind, was die «Stände» untereinander ausmachen. Aber er hat eben keinen Blick dafür, wie teils unbewußt, teils bewußt – durch Menschen – der wirksame Geist in dem Blute sich zur Offenbarung bringt. Und *dieser* Geist ist *nicht* dasselbe, was Spengler meint, wenn er – in seiner Art ganz richtig – sagt: «Eine Kultur ist Seelentum, das in sinnbildlichen Formen zum Ausdruck gelangt, aber diese Formen sind lebendig und in Entwicklung begriffen ...» (Seite 408 f.). Denn der *wirksame* Geist ist derselbe, der als Wahrheit allerdings nicht von dem abstrakten, aber von dem lebendigen, in eben diesem Geiste webenden Denken ergriffen wird, als das Fundament *jeder* Menschentat.

Und so kommt bei Spengler als «Geschichte» nur zu seinem Rechte, was im Bereiche jener Kulturen liegt, die der Ausdruck des aus dem Blute fließenden Tat-Gestaltens der Stände und Klassen sind.

Deshalb kann Spengler die tiefsten Impulse der Gegenwart nicht finden. Und gerade darauf kommt es ihm doch an. Er möchte die Vergangenheiten der einzelnen Kulturen betrachten, um zu einer Perspektive in die Zukunft zu gelangen. Aber die gegenwärtige Menschheit innerhalb aller in Betracht kommenden Kulturen und Zivilisationen steht an dem Punkte, wo der Mensch als «Mensch» sich herauslöst aus den geschichtlichen Verbänden, in deren Geborensein, Reifwerden, Altern, Spengler die «Geschichte» sieht. Dieser Mensch ist daran, aus seinem individuellen Innern heraus das zu entwickeln, was

Stände und Klassen vorher *in ihn hinein* entwickelt haben. Diesen welthistorischen Augenblick, der da ist trotz alles Niederganges der Kulturen, um dessentwillen gerade jene Kulturen bergab gehen, die Spengler allein als solche gelten lassen will, gilt es in lebendig-tätigen, vom Geist getragenen Willen aufzunehmen. (Ich habe in meiner «Philosophie der Freiheit» den Menschen als von moralischen Denk-Intuitionen getragenes Willenswesen innerhalb dieses welthistorischen Augenblicks festzuhalten versucht.) Aber für Spengler ist für den Menschen kein Tat-Impuls mehr da, wenn er sich aus den alten Verbänden löst. Scharf, schneidend in der Begriffsbildung wird Spengler, indem er von seiner Perspektive aus diese Lösung kennzeichnet. «Der Adel aller Frühzeiten war *der* Stand im ursprünglichen Sinne gewesen, die fleischgewordene Geschichte, die Rasse in höchster Potenz» (Seite 444). «Das Bürgertum hat Grenzen; es gehört zur Kultur; es umfaßt im besten Sinne alle ihr Zugehörigen und zwar unter der Bezeichnung Volk, *populus*, *demos*, wobei Adel und Priestertum, Geld und Geist, Handwerk und Lohnarbeit als Einzelbestandteile ihm eingeordnet sind. – Diesen Begriff findet die Zivilisation vor und vernichtet ihn durch den Begriff des vierten Standes, der *Masse*, der die Kultur mit ihren gewachsenen Formen grundsätzlich ablehnt. ... Damit wird der vierte Stand zum Ausdruck der Geschichte, die ins Geschichtlose übergeht. Die Masse ist das Ende, das radikale Nichts» (Seite 444f.).

Aber in *diesem* Nichts wird der welthistorische Augenblick der Gegenwart ein geschichtliches «All» zu suchen haben, nicht im vierten Stand, auch nicht in einem andern, sondern in dem «Menschen» (aller Stände), der jetzt erst aus dem tiefsten Quell seines Innern die wahre Kraft der Freiheit finden muß. Aber zu *dieser* Freiheit bahnt man sich nicht den Weg, wenn man rein aus den Blutsverhältnissen heraus in der Spenglerschen Geschichtsperspektive die Freiheit so charakterisiert: «Es ist die zeugende Begeisterung des Menschen der Stadt, die seit dem 10. Jahrhundert in der Antike und ‹gleichzeitig› in den andern Kulturen immer neue Geschlechterfolgen in

den Bann eines neuen Lebens zwingt, mit dem zum ersten Male inmitten der Menschengeschichte die *Idee der Freiheit* erscheint. ... Die Stadt ist der Ausdruck *dieser* Freiheit; städtischer Geist ist freigewordnes Verstehen, und alles was in Spätzeiten unter dem Namen Freiheit an geistigen, sozialen und nationalen Bewegungen hervorbricht, leitet seinen Ursprung zu dieser einen *Urtatsache des Freiseins vom Lande* zurück» (Seite 439).

So wahr das in Spenglerscher Perspektive erscheint, so unwahr ist es von einem weiter zurückliegenden Standpunkte aus. Denn das innere Gewahrwerden der tiefsten Seelenkräfte der Menschheit, das sich in dem Impuls der Freiheit auslebt, ist ein *geschichtlicher* Motor, der Städte gegründet hat, um die Freiheit in einer äußeren Tatsache zu erleben.

Nur wer *diesen* Motor sehen kann, wird in der Gegenwart den Anfang sehen können eines Geschichtsabschnittes, der *Geschichte aus dem Menschen-Innersten* holt, der sich als Fortschritt anschließt an die Epochen, die Geschichte in den Menschen hineingetrieben haben. Wer das nicht sehen kann, der wird, wie Spengler, ein Ende sehen, das zu einem Ausdruck dessen wird, was dieser ausgezeichnete Repräsentant der gegenwärtigen Denkungsart in den vorangehenden Kulturen gefunden hat. «Mit dem geformten Staat hat auch die hohe Geschichte sich schlafen gelegt. Der Mensch wird wieder Pflanze, an der Scholle haftend, dumpf und dauernd» (Seite 546). «Mögen die Machthaber der Zukunft, da die große politische Form der Kultur unwiderruflich zerfallen ist, die Welt als Privatbesitz beherrschen, so enthält diese formlose und grenzenlose Macht doch eine *Aufgabe*, die der unermüdlichen Sorge um diese Welt, die das Gegenteil aller Interessen im Zeitalter der Geldherrschaft ist und die ein hohes Ehrgefühl und Pflichtbewußtsein fordert. Aber eben deshalb erhebt sich nun der Endkampf zwischen Demokratie und Cäsarismus, zwischen den führenden Mächten einer diktatorischen Geldwirtschaft und dem *rein politischen* Ordnungswillen der Cäsaren» (Seite 583). «Die Heraufkunft des Cäsarismus bricht die

Diktatur des Geldes und ihrer politischen Waffe, der Demokratie» (Seite 634). «Für uns aber, die ein Schicksal in diese Kultur und diesen Augenblick ihres Werdens gestellt hat, in welchem das Geld seine letzten Siege feiert und sein Erbe, der Cäsarismus, leise und unaufhaltsam naht, ist damit in einem eng umschriebenen Kreise die Richtung des Wollens und Müssens gegeben ...» (Seite 635).

Man kann dazu nur sagen: möchte doch die Menschheit der Gegenwart und der nächsten Zukunft die Kraft des Geistes finden, damit aus dem freien Wollen *diese* Richtung des Wollens und Müssens nicht Geschichte werde. Möge eine Zeit kommen, in der eine geistgemäße Weltanschauung nicht sagt wie Spengler: «Und eine Aufgabe, welche die Notwendigkeit der Geschichte gestellt hat, *wird* gelöst, mit dem einzelnen oder gegen ihn» (Seite 635); sondern: Es wird die Zeit kommen, in der geschichtliche Notwendigkeit werden wird, was der Einzelne aus seinem Welterleben in Freiheit zu gestalten vermag. Spengler ist eine Persönlichkeit, die viel Geist hat, in der aber der Geist seine Mission darinnen sieht, das geistige Dasein aus der Natur- und Geschichtswirklichkeit hinwegzudekretieren.

SCHEINBARE UND WIRKLICHE PERSPEKTIVEN DER KULTUR

Der Leser von *Albert Schweitzers* «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» (von Reimarus zu Wrede, 1906) und anderer Schriften desselben Verfassers, muß diesen für einen sehr scharfen Denker halten. Für einen solchen, der mit seinen Gedanken in Gebiete des Geisteslebens eindringen möchte, die viele andere für das Denken unzugänglich und nur für gefühlsmäßiges, mystisches oder Glaubenserlebnis erreichbar halten.

Man greift daher mit Interesse nach dem eben erschienenen ersten Teil einer «Kulturphilosophie» von Albert Schweitzer, der den Titel trägt: «Verfall und Wiederaufbau der Kultur» (Paul Haupt, Akademische Buchhandlung Bern, 1923).

Sogleich auf den ersten Seiten stößt man auf die Wiedergabe von Empfindungen, die von den Verfallserscheinungen der «Kultur» der Gegenwart widerklingen. Der Mangel an einem Denken, das die Geistigkeit der Welt ergreift, wird gründlich empfunden und mit schneidender Schärfe charakterisiert. Die Worte der Kritik fallen wie schneidende Messer auf das Gesamtantlitz des gegenwärtigen Lebens.

Der erste Satz lautet: «Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur.» Damit ist der Grundton angeschlagen. Und aus dessen Weiterführung hören wir: «Wir kamen von der Kultur ab, weil kein Nachdenken über Kultur unter uns vorhanden war.» ... «So überschritten wir die Schwelle des Jahrhunderts mit unerschütterten Einbildungen über uns selbst.» ... «Nun ist für alle offenbar, daß die Selbstvernichtung der Kultur im Gange ist.» ... «Die Aufklärungszeit und der Rationalismus hatten ethische Vernunftideale über die Entwicklung des Einzelnen zum wahren Menschentum, über seine Stellung in der Gesellschaft, über deren materielle und geistige Aufgaben ... aufgestellt.» ... «Aber um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts fing diese Auseinandersetzung ethischer Vernunftideale mit der Wirklichkeit an abzunehmen. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte kam sie mehr und mehr zum Stillstand. Kampflos und lautlos vollzog sich die Abdankung der Kultur ...»

Schweitzer glaubt zu sehen, woran das liegt. Die ethischen Vernunftideale waren bei früheren Weltanschauungen in denselben Quellen liegend wie die Gedanken über die Natur. Diese Weltanschauungen sahen hinter der Natur eine geistige Welt. Und aus dieser flossen in den Tatsachen der Natur die Antriebe; ebenso aber auch in der Menschenseele die ethischen Vernunftideale. Es gab eine «Totalweltanschauung». Die gibt es heute nicht. Die Gedanken der neuen Naturanschauung können nur von Kräften in den Naturerscheinungen, nicht aber von ethischen Zielen der Menschenseele sprechen.

Schweitzer sieht innerhalb dieser Situation nur eine kraftlose Philosophie, die die Schuld trägt an dem Niedergange.

«Daß das Denken es nicht fertig brachte, eine Weltanschauung von optimistisch-ethischem Charakter aufzustellen und die Ideale, die die Kultur ausmachen, in einer solchen zu begründen, war nicht Schuld der Philosophie, sondern eine Tatsache, die sich in der Entwicklung des Denkens einstellte. Aber schuldig an unserer Welt wurde die Philosophie dadurch, daß sie sich die Tatsache nicht eingestand und in der Illusion verblieb, als ob sie wirklich einen Fortschritt der Kultur unterhielte.» ... «So wenig philosophierte die Philosophie über Kultur, daß sie nicht einmal merkte, wie sie selber, und die Zeit mit ihr, immer mehr kulturlos wurde. In der Stunde der Gefahr schlief der Wächter, der uns wach erhalten sollte. So kam es, daß wir nicht um unsere Kultur rangen.»

Schweitzer weist scharf darauf hin, daß Institutionen in der äußeren Welt, auf welche die neuere Menschheit allein baut, den Verfall der Kultur nicht aufhalten können. Ihm ist klar, daß aller materielle Lebensinhalt, soll er sich zur Kultur gestalten, von den selbständigen Schöpfungen des Geisteslebens ausstrahlen müssen. Er findet, daß die Menschen der Gegenwart, weil sie sich an das Materielle der Außenwelt verloren haben, *unfrei*, im Denken *ungesammelt*, in der Entfaltung der vollen Menschlichkeit *unvollständig*, im ethischen Verhalten *humanitätslos* geworden sind. Die Einrichtungen des Lebens erscheinen ihm *überorganisiert*, weil die Initiative des Einzelnen gehemmt ist durch die Einspannung in die Organisationen, die überall das Individuelle in ein abstraktes, unpersönliches Allgemeines aufnehmen wollen.

Daß das Vertrauen in die Schöpferkraft des denkenden Geistes geschwunden ist, kennzeichnet Schweitzer in der verschiedensten Art. «Früher war jeder wissenschaftliche Mensch zugleich ein Denker, der in dem allgemeinen geistigen Leben seiner Generation etwas bedeutete. Unsere Zeit ist bei dem Vermögen angelangt, zwischen Wissenschaft und Denken scheiden zu können. Darum gibt es bei uns wohl noch Freiheit der Wissenschaft, aber fast keine denkende Wissenschaft mehr.» In den Seelen der Denker müssen, im Sinne Schweit-

zers, die Impulse entstehen, die in alles materielle Kulturgeschehen wirken. «Kant und Hegel haben Millionen regiert, die nie eine Zeile von ihnen gelesen haben und nicht einmal wußten, daß sie ihnen gehorchten.» ... «Daß das römische Reich, trotz der vielen hervorragenden Herrscher, die es besaß, zugrunde ging, lag letzten Endes daran, daß die antike Philosophie keine Weltanschauung mit reichserhaltenden Gedanken hervorbrachte.» ... «Für die Gesamtheit wie für den Einzelnen ist das Leben ohne Weltanschauung eine pathologische Störung des höheren Orientierungssinnes.»

Ich muß nun den Rest dieser Ausführungen so gestalten, daß ich mich der Gefahr aussetze, von Vielen für einen eingebildeten Tropf gehalten zu werden. Doch das geht nun einmal angesichts meiner Überzeugung über die Dinge, die Albert Schweitzer bespricht, nicht anders.

Nehmen wir an, jemand wolle ein Haus bauen, und man frage ihn: wie soll es gestaltet sein? Er antwortet: fest, wittelungssicher, schön und so, daß man bequem darin wohnen kann. Man wird mit dieser Antwort nicht sonderlich viel anfangen können. Man wird einen konkreten Plan und in sich begründete Formen gestalten müssen. Albert Schweitzer durchschaut die Baufälligkeit der «Gegenwartskultur». Er fragt sich: wie soll der Aufbau einer neuen sein? Er antwortet: «Die große Aufgabe des Geistes ist, Weltanschauung zu schaffen.» «Die Zukunft der Kultur hängt also davon ab, ob es dem Denken möglich ist, zu einer Weltanschauung zu gelangen, die den Optimismus, das heißt die Welt- und Lebensbejahung, und die Ethik sicherer und elementarer besitzt als die bisherigen.» Nun, auch mit dieser Antwort kann man nicht sonderlich viel anfangen. Die Anthroposophie empfindet das Negative in der «Gegenwartskultur» ähnlich wie Schweitzer. Sie wird dies vielleicht weniger polternd und weniger kraftmeierisch zum Ausdruck bringen; aber sie beantwortet das Beobachtete mit einer geistigen Erkenntnis, die das menschliche Denken von den berechtigten Forderungen der Naturanschauung zu einer Einwurzelung in die lebendige Gei-

steswelt weiterführt. In dieser Geisteswelt haben die ethischen Ideale wieder Kraftwirkung wie auf dem Felde der Natur die Naturkräfte.

Schweitzer meint, das neuere Denken schrecke davor zurück, in das Geistige einzudringen und überlasse dieses Feld der gedankenfreien Mystik. «Aber warum» – sagt er – «annehmen, daß der Weg des Denkens vor der Mystik ende?» Er will ein Denken, das so lebendig ist, daß es in die Regionen eindringen kann, die Viele der Mystik zuteilen. Nun – die Anthroposophie lebt ganz in einem solchen Denken und in einem solchen Verhältnis zur Mystik. – Schweitzer findet: «Wieviel wäre für die heutigen Zustände schon gewonnen, wenn wir alle nur jeden Abend drei Minuten lang sinnend zu den unendlichen Welten des gestirnten Himmels emporblickten und bei der Teilnahme an einem Begräbnis uns dem Rätsel von Tod und Leben hingeben würden ...» Man sehe, wie sich *dazu* die Anthroposophie verhält.

Schweitzer kennzeichnet das alles, wie Einer, der sagt: ich will ein Haus haben, das fest, wettersicher, schön und so ist, daß man bequem darin wohnen kann. Die Anthroposophie möchte nicht in diesen Abstraktionen verbleiben, sondern den konkreten Bauplan gestalten.

II

BEITRÄGE ZUR WIEDERBELEBUNG DES VERSCHÜTTETEN GEISTESLEBENS

GOETHE-STUDIEN

Wer sich in die mitteleuropäische Literatur der Zeit um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vertieft, der kann eine merkwürdige Entdeckung machen. Er wird dies aber nur dann tun, wenn er sich nicht ausschließlich an dasjenige hält, was in der folgenden Zeit beliebt geblieben ist und was in der Gegenwart gewöhnlich als wertvoll neu gedruckt wird und viel gelesen ist. Denn es gibt etwas wie eine durch die Denkungsart der spätern Zeit verschüttete Schicht mitteleuropäischer Anschauungen, die in Ton, Haltung und Interesse für bestimmte Ideenkreise heute ganz fremdartig anmuten.

Man kann sich aus der Lektüre von Werken dieser verschütteten Schichte Bilder von Persönlichkeiten mit einer der Gegenwart ganz fernen Geistesart vor die Seele stellen. Mir ist übrigens das Glück widerfahren, in meinem alten Lehrer und Freund, *Karl Julius Schröer*, in den achtziger Jahren in lebhaftem Geistesverkehr mit einer Persönlichkeit zu stehen, die nach ihrer Seelenverfassung ganz in dem Leben der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wurzelte. Ein idealischer Zauber ging von dieser Persönlichkeit aus. Wenn Karl Julius Schröer von Goethe sprach, so lebte etwas von der verschütteten Schichte auf.

Ich habe ein Bild aus dem Verkehr mit Karl Julius Schröer vor mir. Ich besuchte ihn wenige Stunden, nachdem der österreichische Kronprinz in der Tragödie von Meyerling zugrunde gegangen war. Karl Julius Schröer stand wie starr vor dem, was in einer Zeit geschehen konnte, von der er empfand, daß sie der seinigen so unähnlich geworden war. Seine Augen blickten wie aus einer fremden Welt heraus, und er sprach: «Es ist ja, wie wenn das Zeitalter Neros wieder auflebte.»

Schröer selbst schrieb sein Anderssein gegenüber der jüngeren Generation allerdings auch persönlichen Anlagen zu. Er sagte mir einmal – allerdings ohne sich damit als einen Anhänger der Phrenologie zu bekennen: ein Phrenologe habe ihn vor langer Zeit untersucht und eine Eigentümlichkeit an

seinem Kopfe gefunden, bei der er das Wort «Theosophie» ausgesprochen habe. (Ich überlasse den Inhalt dieser Bemerkung denjenigen, die etwa zu der Ansicht kommen wollen, meine anthroposophische Anschauung sei ein dem Psychoanalytiker erklärliches Aufleben einer «Provinz» meines Seelenlebens, die in den achtziger Jahren durch Karl Julius Schröer bebaut worden ist.)

In der «verschütteten Schichte» lebte ein Verständnis für *objektive* Ideen. Man glaubte, daß im Einzelleben des Menschen und im Völkerleben solche objektive Ideen walten. Man sah aber auch mit einer gewissen intellektualistischen Trauer den Sinn für diesen objektiven Idealismus in der europäischen Zivilisation dahinschwinden. So fühlte man sich der Wirklichkeit einer geistigen Welt gegenüber; man hielt sich an diese. Die äußere Welt nahm man als eine Art Abbild eines Geist-Waltens. Man kann Persönlichkeiten auftauchen sehen durch Vertiefung in diese ältere Zeit, die aus ihrer geistgemäßen Anschauung das Verhängnis der Folgezeit wie in einer merkwürdigen Geistesschau schildern.

Eine solche Persönlichkeit ist *Ernst von Lasaulx*, der um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in München gelebt und gewirkt hat. Man lese sein Buch: «Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte» (München 1856). Ganz durchdrungen von einer geistgemäßen Anschauungsart ist dieses Buch. Die sinnenfällige und geschichtliche Wirklichkeit wird überall von der Erkenntnis des Geistigen aus beurteilt. Aufstieg und Niedergang der Völker werden mit dem aus Geist-Erkenntnis gewonnenen Lichte beleuchtet. Und man lese, was Lasaulx von der Zukunft aus *seiner* Beurteilung der Gegenwart heraus schreibt. «Daß die *Sprachen* fast aller europäischen Nationen, mit Ausnahme jener der slawischen Zunge, vollständig entwickelt, teilweise schon merklich verbraucht seien, unterliegt keinem Zweifel; ebensowenig, daß das bisherige religiöse Bewußtsein, im ganzen geschätzt, nicht mehr im Wachsen, sondern im Absterben begriffen sei: wie es denn eine offenkun-

dige Tatsache ist, daß weit über die Grenzen Europas hinaus die innere progressive Entwicklung in allen noch bestehenden weltgeschichtlichen Völkerreligionen, im Mosaismus, im Buddhismus, im Mohammedanismus, ihren Höhepunkt längst überschritten hat, und daß in allen dreien nicht mehr bloß ein Rückleben, sondern ein unleugbarer Verfall eingetreten ist. Und wie steht es mit dem Christentum, in seiner inneren theoretischen Entwicklung und in seiner äußeren praktischen Übung in Europa?»

Nachdem er solche Fragen aufgeworfen und den Zustand Europas sich vergegenwärtigt hat, kommt Lasaulx zu dem folgenden düstern Urteile. Er überdenkt die Geschicke Süd-, West-, Mitteleuropas und setzt dieses Denken so fort: «... und daß endlich auch der nordische Koloß, wie es scheint, auf tönernen Füßen ruht und in den oberen Schichten von Lüge und innerer Fäulnis vor der Reife stark angefressen ist: wer dies und ähnliches ernst überdenkt, der wird sich einer düsteren Ahnung, wie sie jedesmal dem Eintritt großer Katastrophen vorangeht, kaum zu erwehren vermögen.»

Aber Lasaulx steht in einer Perspektive der Geistes-Erkenntnis. Und in dieser spricht er nicht bloß pessimistisch; aber überraschend ahnungsvoll am Schlusse seines andern Buches: «Der Untergang des Hellenismus»: «Und wenn das drohende Schicksal der Zukunft sich erfüllen und die verhängnisvolle Stunde eines letzten großen Völkerkampfes in Europa kommen wird, so kann es keinem verständigen Zweifel unterliegen, daß auch hierin der endliche Sieg nur da sein wird, wo die größere Kraft des Glaubens herrscht.»

Ist nicht bei einer solchen Persönlichkeit der verschütteten Schichte mehr Verständnis der Gegenwart zu finden als bei manchem maßgebenden Geiste dieser Gegenwart? Mehr Verständnis für das, was verfällt, mehr für das, was zum Aufstieg nottut. Und Lasaulx ist nur ein Repräsentant; man könnte Viele in seiner Art aufzeigen.

Die Frage drängt sich vor die Seele: warum ist diese Denkungsart verschüttet worden?

Sie war niemals eine volkstümliche; sie blieb diejenige einer auserlesenen Minderheit. Sie wurzelte im Geiste; aber nur mit dem allgemeinen Gefühle. Sie wußte sich nur intellektualistisch auszudrücken. Sie blieb in abstrakten Begriffen stecken, die das Herz der Menschen nicht warm machen können. Sie redete vom Geiste; aber sie kam nicht zu Anschauungen vom Geiste. Sie ergriff nicht den ganzen, vollen Menschen; sie ergriff nur die Erziehung der Kopfmenschen. Die Welt ließ diese Denkungsart deshalb fallen und hielt sich an das Sinnenfällig-Wirkliche und an das Geschichtlich-Äußere. Und so kam es, daß die Prophetien der Persönlichkeiten aus der verschütteten Schicht so merkwürdig wahr, ihr volkstümlicher Wirkensbereich so klein war, daß sie vergessen werden konnten.

Aber an sie darf Anthroposophie erinnern. Sie will die geistige Welt als die feste Grundlage aller Zivilisation nicht in der Abstraktion, sondern durch Vermittelung lebendiger Anschauungen geltend machen; sie möchte nicht bloß zu dem Kopfmenschen, sondern zu der ganzen, vollen Menschlichkeit sprechen. Sie will nicht intellektualistische, sie möchte realgeistige Erkenntnisse vermitteln, die lebenskräftig in der Wirklichkeit stehen können.

Daß Anthroposophie mißverstanden wird, hat viele Gründe; die Betrachtung der verschütteten Schichte liefert einen: es muß zunächst durch die sinnenfällig-materialistischen Vorstellungen hindurch gearbeitet werden, die deshalb so stark wirken, weil sie sich im Gegensatz zu einer Denkungsart entwickelt haben, die zwar geistig, aber einseitig intellektualistisch war. Man glaubt sich berechtigt, mit dieser Einseitigkeit alle Geistigkeit abtun zu können.

EIN BEITRAG ZUR WIEDERBELEBUNG DES «VERSUNKENEN GEISTESLEBENS»

Der «Kommende-Tag-Verlag» hat die Restbestände von Karl Julius Schröers Schriften über Goethe erworben: «Faust von Goethe. Mit Einleitung und fortlaufender Erklärung von K. J. Schröer» und «Goethe und die Liebe» sowie «Die Aufführung des ganzen Faust auf dem Wiener Hofburgtheater». Mir gibt dies Veranlassung, hier mit ein paar Worten zunächst auf die beiden letzten kleinen Schriften hinzuweisen. «Die Aufführung des ganzen Faust» ist 1883 erschienen. Karl Julius Schröer, der mir Lehrer und väterlicher Freund war, sah ich damals oft, sowohl in seinen Vorlesungen wie in seiner Arbeitsstube in der Wiener Salesianergasse. Vor mir stand die Art, wie dieser Mann in Goethes Geistesart lebte. Er arbeitete damals an seiner Fausterklärung und an derjenigen der andern Dramen Goethes. In diese Arbeit fiel die von Wilbrandt versuchte Aufführung des ganzen Faust im Januar 1883 an drei Theaterabenden. Die Reife der Anschauung, die sich Schröer an seinen Goethestudien erworben hatte, ließ er auf die Beschreibung fallen, die er von dieser Aufführung gab. Sie war ja damals ein hervorragendes künstlerisches Ereignis in Wien. Was Schröer darüber zu sagen hatte, scheint auch heute noch so lebendig, daß es mit vollem Interesse gelesen werden kann.

Das Schriftchen «Goethe und die Liebe» steht wohl einzig da in der reichen Goetheliteratur. Da ist jeder Satz aus unmittelbarem Erlebnis heraus geschrieben. Lebensphilosophie im schönsten Sinne des Wortes an Goethe dargestellt, erscheint vor dem Leser. Schröer lebte ja ganz in der Goetheschen Art des Idealismus. In der Zeit, als er an diesem Schriftchen arbeitete, hielt er in Wien einen Vortrag «Die kommenden Anschauungen über Goethe», von dem ein Auszug als Anhang zu «Goethe und die Liebe» abgedruckt ist. «Fünfzig Jahre sind seit Goethes Tode vorübergegangen, und es will uns fast scheinen, als ob er jetzt wahrer und lebendiger vor unseren Augen stünde, als seinen Zeitgenossen vor fünfzig Jahren; als

hätte bereits eine Art Auferstehung nach dem Tode stattgefunden.» Schröer schrieb das 1882; er lebte damals in der Vorstellung, daß eine solche Auferstehung des Goetheschen Idealismus notwendig sei. Er vermeinte, sie kommen zu sehen. Aus dieser Gesinnung heraus hat er alles geschrieben, was von ihm über Goethe vorhanden ist. Man kann aber auch überzeugt davon sein, daß in der Gegenwart solche Stimmen wie die Schröers wieder gehört werden sollten. In dem Büchelchen «Goethe und die Liebe» stehen die Sätze: «In der Heilkunst preist man an großen Diagnostikern am Krankenbette den Tiefblick, mit dem sie den Habitus, den individuellen Typus des Kranken und daraus dann die Krankheit erkennen. Nicht ihr chemikalisches oder anatomisches Wissen steht ihnen dabei zur Seite, sondern die Intuition in das Lebewesen als Ganzes. ... Folgt ein solcher Diagnostiker der intuitiven Methode Goethes unbewußt, Goethe hat sie mit Bewußtsein in die Wissenschaft eingeführt. Sie führte ihn zu Ergebnissen, die nicht mehr bestritten werden, nur die Methode ist noch nicht allseitig erkannt.» Damit ist doch eine Forderung der Erkenntnis aufgestellt, an deren Erfüllung heute intensiv gearbeitet werden müßte.

VON DEN VOLKSTÜMLICHEN WEIHNACHTSPIELEN

Eine Christfest-Erinnerung

Vor fast vierzig Jahren, etwa zwei oder drei Tage vor Weihnachten, erzählte mir mein lieber Lehrer und väterlicher Freund *Karl Julius Schröer* in seinem kleinen Bibliothekszimmer in der Wiener Salesianergasse von den Weihnachtspielen, deren Aufführung in Oberufer in West-Ungarn er in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts beigewohnt, und die er 1862 in Wien herausgegeben hatte.

Die deutschen Kolonisten dieser Gegend haben diese Spiele aus mehr westlich gelegenen Gegenden mitgebracht und ganz in alter Weise jedes Jahr um die Weihnachtzeit weitergespielt. Es sind in ihnen wahre Perlen des deutschen Volksschauspieles aus einer Zeit erhalten, die der allerersten Entstehung der modernen Bühne vorangegangen ist.

In Schröers Erzählung war etwas, das eine unmittelbare Empfindung davon erregte, wie vor seiner Seele im Anblick der Spiele ein Stück Volkstum aus dem sechszehnten Jahrhundert stand. Und er schilderte ja aus dem Vollen heraus. Ihm war das deutsche Volkstum in den verschiedenen österreichisch-ungarischen Gegenden ans Herz gewachsen. Zwei Gebiete waren der Gegenstand seines besonderen Studiums. Dieses Volkstum und Goethe. Und wenn er über irgend etwas aus diesen beiden Gebieten sprach, dann teilte sich nicht ein Gelehrter mit, sondern ein ganzer Mensch, der sich der Gelehrsamkeit nur bediente, um auszusprechen, was ihn mit ganzem Herzen und intensivem Lebensinhalt persönlich damit verband.

Und so sprach er damals über die bäuerlichen Weihnachtspiele. Lebendig wurden aus seinen Worten die armen Leute von Oberufer, die jedes Jahr um die Weihnachtszeit für ihre Mitbewohner zu Schauspielern sich ausbildeten. Schröer kannte dieser Leute Art. Er hat ja auch alles getan, um sie kennen zu lernen. Er bereiste das ungarische Bergland, um die Sprache der Deutschen in dieser Gegend Nordungarns zu

studieren. Von ihm gibt es ein «Wörterbuch der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes» (1858); eine «Darstellung der deutschen Mundarten des ungarischen Berglandes» (1864). Man braucht nicht gerade eine Vorliebe für die Lektüre von Wörterbüchern zu haben, um von diesen Büchern gefesselt zu werden. Das äußere Gewand der Darstellung hat zunächst allerdings nichts Anziehendes. Denn Schröer sucht der wissenschaftlichen Art der Germanistik seiner Zeit gerecht zu werden. Und diese Art erscheint zunächst auch bei ihm recht trocken. Überwindet man aber diese Trockenheit und geht man auf den Geist ein, der da waltet, wenn Schröer Worte, Redensarten, Wortspiele und so weiter aus den Volksdialekten mitteilt: dann vernimmt man in wahrhaft anmutigen Miniaturbildchen Offenbarungen reinster Menschlichkeit. Aber man ist nicht einmal darauf angewiesen. Denn Schröer schickt seinen Wörterbüchern und grammatikalischen Aufzählungen Vorreden voraus, die weiteste kulturgeschichtliche Ausblicke geben. In Volkstümliches, das eingestreut in anderes Volkstum und innerhalb desselben im Untergange begriffen ist, verliebt sich eine selten sinnige Persönlichkeit und schildert es, wie man eine Abenddämmerung schildert. –

Und aus dieser Liebe heraus hat Schröer auch ein Wörterbuch der Heanzen-Mundart des westlichen Ungarns geschrieben und eines der ganz kleinen deutschen Sprachinsel Gottschee in Krain.

Es war immer etwas von einem tragischen Grundton da, wenn Schröer aussprach, was er empfand, wenn er hinblickte auf dieses untergehende Volksleben, das er in Form der Wissenschaft bewahren wollte.

Zur innigen Wärme steigerte sich aber diese Empfindung, als er von den Oberuferer Weihnachtsspielen sprach. Eine angesehene Familie bewahrte sie und ließ sie als heiliges Gut von Generation auf Generation übergehen. Das älteste Mitglied der Familie war der Lehrmeister, der die Spielart von seinen Vorfahren vererbt erhielt. Der suchte sich aus den Burschen des Ortes jedes Jahr, wenn die Weinlese vorüber war,

diejenigen aus, die er als Spieler für geeignet hielt. Ihnen brachte er das Spiel bei. Sie mußten sich während der Lehrzeit eines Lebenswandels befleißigen, der dem Ernste der Sache angemessen war. Und sie mußten sich treulich allem fügen, was der Lehrmeister verordnete. Denn in diesem lebte eine altehrwürdige Tradition.

In einem Wirtshaus waren die Aufführungen, die Schröer gesehen hat. Aber sowohl Spieler wie Zuschauer trugen in das Haus die herzlichste Weihnachtstimmung hinein. – Und diese Stimmung wurzelt in einer echt frommen Hingebung an die Weihnachtswahrheit. Szenen, die zur edelsten Erbauung hinreißen, wechseln mit derben, spaßhaften. Diese tun dem Ernst des Ganzen keinen Abbruch. Sie sind nur ein Beweis dafür, daß die Spiele aus derjenigen Zeit stammen, in welcher die Frömmigkeit des Volkes so festgewurzelt im Gemüte war, daß sie durchaus neben naiver volkstümlicher Heiterkeit einhergehen konnte. Es tat, zum Beispiel, der frommen Liebe, in der das Herz an das Jesuskind hingegeben war, keinen Eintrag, wenn neben der wunderbar zart gezeichneten Jungfrau ein etwas tölpischer Joseph hingestellt wurde; oder wenn der innig charakterisierten Opferung der Hirten eine derbe Unterhaltung derselben mit drolligen Späßen voranging. Diejenigen, von denen die Spiele herrührten, wußten, daß der Kontrast mit der Derbheit die innige Erbauung bei dem Volke nicht herabstimmt, sondern erhöht. Man kann die Kunst bewundern, welche aus dem Lachen heraus die schönste Stimmung frömmster Rührung holt, und gerade dadurch die unehrliche Sentimentalität fernhält.

Ich schildere, indem ich dies schreibe, den Eindruck, den ich empfing, nachdem Schröer, um seine Erzählung zu illustrieren, das Büchelchen aus seiner Bibliothek hervorgeholt, in dem er die Weihnachtspiele mitgeteilt hatte, und aus denen er mir nun Proben vorlas. Er konnte darauf hinweisen, wie der eine oder der andere Spieler in Gesichtsausdruck und Geberde sich verhielt, wenn er dieses oder jenes sprach. Schröer gab mir nun das Büchelchen mit («Deutsche Weihnachtspiele

aus Ungern», geschildert und mitgeteilt von Karl Julius Schröer. Wien 1862); und ich durfte, nachdem ich es durchgelesen hatte, ihn noch oft über Vieles fragen, was mit der Spielart des Volkes und dessen ganzer Auffassung von dieser besonderen Weise, Weihnachten und das Dreikönigsfest zu feiern, zusammenhing.

Schröer erzählt in seiner Einleitung zu den Spielen: «In der Nähe von Preßburg, eine halbe Stunde Wegs zu fahren, liegt auf einer Vorinsel zur Insel Schütt das Dörfchen Oberufer, dessen Grundherrschaft die Familie Palfy ist. Die katholische sowohl als die protestantische Gemeinde daselbst gehören als Filialen zu Preßburg und haben ihren Gottesdienst in der Stadt. Ein Dorfschulmeister für beide Gemeinden ist zugleich Notär, und so sind denn in einer Person alle Honoratioren des Ortes vereinigt. Er ist den Spielen feind und verachtet sie, so daß dieselben bis auf unsere Tage unbeachtet und völlig isoliert von aller ‹Intelligenz› von Bauern ausgingen und für Bauern aufgeführt wurden. Die Religion macht dabei keinen Unterschied, Katholiken und Protestanten nehmen gleichen Anteil, bei der Darstellung sowohl als auch auf den Zuschauerplätzen. Es gehören die Spieler jedoch demselben Stamme an, der unter dem Namen der *Haidbauern* bekannt ist, im 16. oder zu Anfang des 17. Jahrhunderts aus der Gegend am Bodensee» – Schröer stellt in einer Anmerkung das als nicht ganz gewiß hin – «eingewandert und noch 1659 ganz protestantisch gewesen sein soll.» – «In Oberufer ist nun der Besitzer der Spiele seit 1827 ein Bauer, er hatte schon als Knabe den Engel Gabriel gespielt, dann von seinem Vater, der damals ‹Lehrmaister› der Spiele war, die Kunst geerbt. Von ihm hatte er die Schriften, die auf Kosten der Spieler angeschafften und in Stand erhaltenen Kleidungen und andern Apparat geerbt, und so ging denn auch auf ihn die Lehrmeisterwürde über.» – Wenn die Zeit zum Einüben gekommen ist, «wird abgeschrieben, gelernt, gesungen Tag und Nacht. In dem Dorf wird keine Musik gelitten. Wenn die Spieler über Land gehn, um in einem benachbarten Ort zu spielen und es ist Musik da, so

ziehn sie weiter. Als man, ihnen zu Ehren, in einem Orte einmal die Dorfmusikanten aufspielen ließ, fragten sie entrüstet: ob man sie für Komödianten halte?» – «Die Spiele dauern nun vom ersten Advent bis heiligen Dreikönig. Alle Sonntag und Feiertag wird gespielt; jeden Mittwoch ist eine Aufführung zur Übung. An den übrigen Werktagen ziehn die Spieler über Land auf benachbarte Dörfer, wo gespielt wird.» – «Ich halte die Erwähnung dieser Umstände deshalb für wichtig, weil aus ihnen ersichtlich wird, wie auch gegenwärtig noch eine gewisse Weihe mit der Sache verbunden ist.»

Und wenn Schröer über die Spiele sprach, so hatten seine Worte noch einen Nachklang von dieser Weihe.

Ich mußte, was ich damals durch Schröer aufnahm, im Herzen behalten. Und nun spielen Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft seit einer Reihe von Jahren zur Weihnachtszeit diese Spiele. Während der Kriegszeit durften sie sie auch den Kranken in den Lazaretten vorspielen. Wir spielen sie auch seit Jahren um jede Weihnachtszeit im Goetheanum in Dornach. Auch dieses Jahr wird es wieder so sein. Es wird, soweit das bei den veränderten Verhältnissen möglich ist, streng darauf gesehen, daß Spielart und Einrichtung dem Zuschauer ein Bild geben, wie es diejenigen vor sich hatten, die im Volksgemüt diese Spiele festgehalten und als eine würdige Art, Weihnachten zu feiern, angesehen haben.

ZUR AUFFÜHRUNG UNSERER VOLKSTÜMLICHEN WEIHNACHTSPIELE

Im letzten Aufsatz habe ich mitgeteilt, wie die deutschen Weihnachtspiele, die jedes Jahr im Goetheanum in Dornach aufgeführt werden, mir bekannt geworden sind. Diese Aufführung gibt Szenen wieder, die durch Karl Julius Schröer mitgeteilt sind. Nur in *einem Falle* habe ich in diesem Jahre versucht, durch eine kleine Hinzufügung gegen den Grundsatz zu handeln, nur mündlich oder schriftlich in der Überlieferung Erhaltenes zu bringen. Etwas besonders Charakteristisches bei diesen Spielen war, daß die Spieler, bevor sie den Inhalt des Dargestellten vorführten, schon als eine Art Chor vor ihre Zuschauer traten. Solches Chormäßiges tritt ja auch, den Fortgang der Handlung unterbrechend, an vielen Stellen der Stücke auf. Im überlieferten «Sterngesang», welcher der Darstellung des «Christi-Geburtspieles» voranging, ist ein Einleitungschor erhalten, in dem die Spieler alles das begrüßen, zu dem sie sich, bevor sie mit der Darstellung beginnen, in ein herzliches Verhältnis setzen möchten. Sie grüßen da alles, was ihnen in dem für sie wichtigen Augenblicke seelisch naheliegt: von der heiligen Dreifaltigkeit, von den einzelnen Kategorien der Zuschauer bis zu den «Hölzelein» ihres Sternes, den der Sternsinger trägt. – Es ist mir nun gewiß, daß ein solcher Einleitungschor ursprünglich auch dem ersten der Spiele, dem «Paradeisspiel» vorangegangen ist und daß dieser dem Sterngesang des «Christi-Geburtspieles» ganz ähnlich in der Form der Vorstellungen gewesen ist. Ich habe nun den Versuch gewagt, auch vor dem Paradeisspiel einen solchen Einleitungschor zu geben, weil ich glaube, damit, aus dem Geiste der Überlieferung heraus, etwas hinzustellen, was annähernd so vorhanden war, wenn auch die mündliche und schriftliche Überlieferung es verloren hat. Die Empfindungen des «Sterngesangs» zum Geburtsspiel müssen da, etwas anders, zu finden sein.

Ir liabn meini singa kumts freindli her,
Is g'schircht heunt zu engerer größten freid und er;
Is sitzt vor eng dö gonzi ersami gmoan,
Dö will eng fleißi a wail wol hören an.
Drum stellts eng um mi in ana scheibn;
Den leutn sollts dö wail mit singa vartreibn.
Ir liabn meini singa, mochts frumi augn,
Daß si dö leut recht guat erbaun,
Und schauts, daß enga singa is guat,
Und herzli enga stimm und wuat.
Erst oba wolln ma dö grüaßn alle,
Dö sie heunt hobn eingfundn in dem saale.
Grüaßn ma God Voda im höchsten thron;
Und grüaßn ma a sein einiga Son;
Grüaßn ma a dazua den haligen Geist,
Der unsern söln dö wahren wege weist;
Und grüaßn ma dö gonzi haligi Dreifaltikeit:
Den Voda, den Son und den Geist in da einikeit.
Grüaßn ma Adam und Eva im garten drein,
In den ma olli a gern mechtn hrein.
Und grüaßn ma olli bam und tiralein
So vüel als in dem paradeise sein
Und grüaßn ma a ganz fein
Dö wunderschön großn und kloan vögalein;
Grüaßn ma a dös gonzi firmament,
Dös dr liab Hergod hot gsetzt ans weltenend. –
Grüaßn ma dö erenfesten amtsleut;
Grüaßn ma den maister heunt wia allezeit.
Grüaßn ma a dö geistlinga herrn,
Oni dö ma ka gspül derfn lern.
Grüaßn ma den gmoaherrn, erenfest
Mit seina gonzn beschwerd aufs allerbest;
Denn dö hot dr liab Hergod b'stellt
Wails erm so gor so guat gfällt. –
Und noa, meini liabn singa, stimmts noamal an,
In da mittn tuat a bam stan;

Von dem derf ka mensch eßn nit,
Wonn ar will holtn d'rechti sitt:
Den bam wolln ma a grüaßn an,
Und olli früacht, dö hängent dran.
D'Eva, dö bösi, dö hot gessen davon,
Und a dr Adam, dr dummi mon.
Da wurdens vo God verstoßn;
Dös woll'n ma uns gsogt sei laßn. –
Nur den teifül wolln ma ja grüaßn nit,
Vor den uns dr liabi God bhüat;
Ma wolln ar an schwanz zupfa,
Und erm olli hoar ausrupfa. –
Ir liabn meini singa hobts olli ghört,
Woas si in paradeis dereinst bekert. –
Nu grüaßn ma a unsern lehrmaister guat
Und grüaßn ma a den guaten muot,
Mit dem ar unseri grobn stimma
Fei, oni vül schläg hot richtn kinna. –
So, meini liabn singa hobts ghört
Wos enger olter freind von eng begehrt.

WIE EINE DICHTERISCH-BEGEISTERTE PERSÖNLICHKEIT VOR FÜNFZIG JAHREN UNSERE ZEIT VORFÜHLTE

Es ist fast ein halbes Jahrhundert verflossen, seit der österreichische Literaturhistoriker Karl Julius Schröer sein Buch «Die deutsche Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts» schrieb. Er faßte darinnen eine Zeiterscheinung, die sich in einer Reihe von Dichtern offenbarte, mit dem Namen «Gelehrte Lyrik» zusammen. Die Dichter, die ihm dazu Veranlassung gaben, waren: Hermann Lingg, Wilhelm Jordan, Robert Hamerling, Victor Scheffel. Es ist nicht eine ablehnende Beurteilung dieser Dichter, die Schröer damit zum Ausdrucke bringen wollte. Das wird auch der zugeben können, der mit dieser Beurteilung in vielem nicht einverstanden ist.

Was aber Schröer wollte, das drückt er in den folgenden Worten scharf aus: « Möchten uns die Dichter, deren Werken ich den Namen *gelehrter Lyrik* zu geben mir erlaubte, fast wie Zeugnisse für eine an Überbildung leidende Zeit erscheinen, so ist doch nicht zu verkennen, daß unter den genannten gewiß Hamerling vom wahren Dichter noch am meisten an sich hat. – Wahrhaftig in Samen schießt die neue Bildung und Gelehrsamkeit mit dem letzten Lyriker, mit dem wir uns zu befassen haben, mit *Victor Scheffel.*»

Schröer empfand den Druck, den die «gelehrte Bildung» in der Zeit, in der er seine Betrachtungen niederschrieb, auf die freie Schwungkraft der dichterischen Phantasie ausübte.

Man kann nun gewiß nicht sagen, daß Victor Scheffel «Gelehrsamkeit» in seinen Dichtungen verkörpern wollte. Man wird das auch bei den andern genannten Dichtern nicht unbedingt finden können. Am wenigsten wohl bei Robert Hamerling.

Aber Schröer weist dennoch auf etwas hin, was für die abgelaufenen fünfzig Jahre bedeutsam ist.

Am meisten auffallen muß das Wort «für eine an Überbildung leidende Zeit». Es ist die Zeit, die im Keime schon die

Niedergangskräfte enthält, unter deren Wirkung die Menschheit der Gegenwart leben muß. Und gerade diese Keime empfindet Schröer, wenn er von «Überbildung» redet. Er fühlt, wie in der Richtung, welche die geistige Bildung genommen hat, etwas liegt, das den Menschen von den inneren Quellen des Lebens und der Welt trennt. Er weist, indem er solches ausspricht, auf Goethe zurück, der Natur und Welt noch kräftig in seinem Herzen trägt.

Es ist der Druck, der von den Erkenntnisbestrebungen der damaligen Zeit ausging, der Schröer die Worte auf die Zunge trägt. Was in dieser Wochenschrift oft gesagt worden ist, darf von anderem Gesichtspunkte wiederholt werden. Man kann die großen Errungenschaften des Naturerkennens, das jene Zeit unbeschränkt beherrschte, voll anerkennen; aber es darf dies die Einsicht nicht verscheuchen, daß die Denkart, die mit diesen Errungenschaften in der Entwickelung der Menschheit heraufgekommen ist, Niedergangskräfte in sich schließt. Und das sieht Schröer, indem er von dem Leiden *seiner* Zeit an «Überbildung» redet. Er sieht, wie nur mehr Vertrauen in diejenige Seelentätigkeit vorhanden ist, die den Verstand auf die Naturvorgänge richtet, insofern sich diese Naturvorgänge durch die Sinne offenbaren. Dadurch kommt ein Seeleninhalt zustande, der für Schröers Gefühl die Dichterkraft lähmt.

Gewiß, das *muß* nicht so sein. Und wer sagen will: «Ja, soll man denn, um die Dichter nicht zu stören, auf die ‹Objektivität› der wahrhaften Erkenntnis verzichten», der hat – von seinem Standpunkt aus – ganz recht. Aber die Denkart, die sich aus dieser «wahrhaften Erkenntnis» ergeben hat, drängte überall zur Anerkennung ihrer eigenen Grenzen. Man fand die «Objektivität» nur dann vorhanden, wenn man sich an die «Grenzen des Naturerkennens» hielt. Wer da sagt: so viel kann die Naturwissenschaft erkennen: wer anderes erstrebt, der suche die Wege über die «Grenzen des Naturerkennens» hinaus, der wird segensreich wirken. Wer aber dekretiert: Naturerkenntnis muß unbedingt gelten; sie hat ein Recht, die Grenzen des Erkennens überhaupt zu bestimmen, der bringt

durch diese Denkart Ideen zustande, die auf die Seelengewohnheiten des Menschen wirken. Und diese Wirkung ist eine auslöschende auf alles, was in freier Kraft aus der Seele aufsteigt, um in den Menschenschöpfungen des Geistes sich zu offenbaren.

Diese freien Menschenschöpfungen aber sind es, die mit dem Wesen des Menschen selbst zusammenhängen. Sie sind die ins Geistige verwandelten Kräfte, die im Wachstum, in der Gestaltung, in der ganzen Bildung auch des physischen Menschen wirken. Der Mensch läßt in der freien Geistesschöpfung das aus seiner Seele in anderer Gestalt hervorgehen, was die Weltkräfte ausleben, indem sie ihn selbst aus dem Mutterboden des Daseins in die Erscheinung treten lassen. Der Mensch kann nimmermehr sein eigenes Wesen verstehen, wenn er in sich eine Zusammenfügung dessen sieht, was die Natur an sich ihn erkennen läßt.

Die Erwiderung, die da oft gemacht wird, ist nicht berechtigt. Wer die gebräuchliche Orientierung nach dem bloßen Naturgeschehen in sich aufgenommen hat, *glaubt*, er gehe an den Menschen heran, um diesen so unbefangen zu betrachten wie die Natur. Das tut er eben nicht, sondern er hat in seine Seele die Natur-Ideen mit ihren Grenzen als Denkgewohnheiten aufgenommen, und *die* überträgt er auf den Menschen. Er *glaubt*, diesen anzuschauen; in Wahrheit steht die Halluzination eines Gespenstes vor seiner Seele, das er aus den Naturstoffen und Naturkräften zusammengestellt hat; und die wahre menschliche Wesenheit fällt aus der Anschauung heraus.

Mit dieser Halluzination vor der Seele sieht sich der Mensch überall gehemmt, wo er seine freie Geisteskraft walten lassen will. Er möchte auch in der Seele geistig entfalten, was in den Tiefen wirkt, indem sein eigenes Wesen ersteht; da kommt die «wahrhaftige Erkenntnis» und raunt ihm zu, das magst du tun; aber du bist in dem luftigen Reiche des Unwirklichen. Man kann nun theoretisieren darüber, daß eine «wahre Erkenntnis» doch nur auf sich selbst gebaut sein müsse; daß die Phantasie eben ihre eigenen Wege gehen müsse, unbeküm-

mert darum, was die «Wissenschaft» feststellt: diese Wissenschaft fließt aber doch in die Seelen. Und sie bewirkt das, was Schröer das Leiden an «Überbildung» nennt. Diese Überbildung liegt in dem Glauben, daß die im neunzehnten Jahrhundert erwachsene Naturerkenntnis mit ihrer Ideenorientierung an das menschliche Wesen herankommen könne.

Diese Überbildung wird zur Unterbildung auf dem geistigen Gebiete. Beirrend im höchsten Grade wäre es, wenn man in Wahrheit sagen müßte: wer den Menschengeist freischaffend walten lassen will, der ist eben genötigt, dies unbekümmert um die «Feststellungen» der Erkenntnis zu tun. Sieht man dann, daß das freie Schaffen doch dadurch in Fesseln gelegt wird, so müßte man einen tragischen Zwiespalt in dem Wesen des Menschen voraussetzen. Man müßte glauben, daß er Erkenntnis nur gewinnen könne, wenn er sein eigenes Wesen verkümmert. Wäre dies wirklich das Ergebnis der gewissenhaften, «exakten» Forschung: der Mensch müßte sich resignierend darein fügen. Daß es nicht so ist, das versucht die anthroposophische Geistes-Erkenntnis zu zeigen. Sie steht aber nicht auf dem Standpunkte: um des Menschen willen muß sie – gleichsam wie eine Hypothese – angenommen werden; sondern sie geht an das geistige Sein heran wie die Naturwissenschaft an das natürliche. Daß der Mensch eine Harmonie in sich finden kann, ist nicht ihre Voraussetzung, um derentwillen sie ihre Ergebnisse erschleicht; sondern sie gewinnt diese Ergebnisse geistig, wie die Naturwissenschaft die ihrigen natürlich. Und sie *darf* dann aus diesen Ergebnissen heraus auf die Harmonie im Menschen schauen und sich der Hoffnung hingeben, daß sie durch ihre Impulse auf diese Harmonie auch wirken könne.

Goethe hat, auf seine Seelenentwickelung im reifen Alter zurückblickend, drei Persönlichkeiten genannt, die auf ihn den größten Einfluß gehabt haben: *Linné*, der Naturforscher, *Spinoza*, der Philosoph, und *Shakespeare*, der Dichter. Zu Linné hat er sich in Gegensatz gestellt, und ist dadurch zu seinen Anschauungen über Pflanzen- und Tierformen gekommen; von Spinoza hat er die Ausdrucksweise genommen, um eine Gedankensprache zu haben für seine Weltanschauung, die innerlich umfassender, reicher war, als diejenige des Philosophen; in Shakespeare fand er den Geist, der seine Dichterkraft so belebte, wie das den innersten Anforderungen seines eigenen Wesens gemäß war.

Wer Goethe nachempfindet, was er innerlich durchgemacht hat, als er die Seelenkämpfe erlebte, die aus Götz und Werther sich offenbaren, der kann auch eine Vorstellung davon bekommen, was in ihm vorging, als er sich zuerst in Hamlet versenkte.

Man erhält einen tiefen Eindruck davon, wenn man Goethes Gedanken nimmt, in denen er von Shakespeare wie von einem Interpreten des Weltgeistes selber spricht. Was dieser in den Offenbarungen der Natur verschweigt, das spricht Shakespeares Genius aus. In solche Vorstellungen faßt Goethe seine Empfindung von Shakespeare.

Was man heute Intellektualismus nennt, das durchdringt das Seelenleben der Menschheit erst seit etwa fünf Jahrhunderten. Es hat sich erst allmählich in das Innere der Menschen eingewurzelt. In den Anschauungen, welche man über Welt und Leben vorher hatte, lebte eine andere Art der Seelenverfassung. Das Begreifen durch den Gedanken spielte eine untergeordnete Rolle.

In Goethes Seele ist ein Kampf sichtbar gegen das Eindringen der Gedankenherrschaft. Er möchte noch mit anderen Seelenkräften die Welt innerlich erleben. Aber das äußere Geistesleben, von dem er umgeben ist, formt den Gedanken zu dem tonangebenden Element im Seelendasein. Für ihn wird

das Gefühl: kann man in Gedanken der Welt nahe kommen, zum erschütternden Innenerlebnis.

Aus dieser Erschütterung wird seine Faustgestalt geboren. Faust hat, so wie ihn Goethe darstellt, zehn Jahre als Lehrer in einem Zeitalter gewirkt, in dem der Intellektualismus erst im Entstehen war. Dieser hatte noch eine schwache Kraft über das Menschengemüt. Faust empfindet ihn noch nicht in Philosophie, Juristerei, Medizin und Theologie als Überzeugung bringende Kraft. Er kann als Mann der Wissenschaft noch zurückverfallen in die Seelenverfassung einer früheren Epoche, in der der Mensch Geistiges in der Natur unmittelbar, ohne die Vermittelung des Intellektes erlebte. Er will zur unvermittelten Geistanschauung kommen. Was in Faust vorgeht in diesem Schwanken zwischen Gedankenerleben und Geistanschauung, das war für den jungen Goethe Seelenkampf.

Hamlet, andere Gestalten Shakespeares, stellten sich vor Goethes Inneres, als er diesen Seelenkampf durchmachte. Hamlet, der seine Lebensaufgabe aus Seelenerlebnissen erhält, die sich ihm als Verkehr mit der Geistwelt darstellen, und der nicht nur in herbe Zweifel, sondern in Tatenlosigkeit geworfen wird durch die Macht seines Intellektes. In Seelenabgründe blickt man bei Hamlets Worten:

> «Der angebornen Farbe der Entschließung
> Wird des Gedankens Blässe angekränkelt.»

Der junge Goethe hat oft in diesen Abgrund geblickt. Und diese Blicke haben seine Empfindung für Hamlets Charakter geschärft. Man wird in der Nachempfindung von Goethes Seelenleben von der Hamlet-Stimmung zu der Faust-Stimmung geführt. Man erlebt *dabei* ein Stück Goethe-Biographie. Es muß nicht belegt werden durch die äußeren Dokumente. Es braucht auch gar nicht im gewöhnlichen Sinne historisch zu sein. Und doch kann es mehr Geschichte spiegeln, als was man gewöhnlich so nennt.

Man kommt zu dem Bilde: Faust, wie er in Goethe lebt, der Lehrer aus einer Seelenverfassung heraus, die hin- und her-

schwankt zwischen Intellekt und Geistanschauung. Er lehrt in diesem Schwanken zehn Jahre seine Schüler. Man denke sich unter diesen Schülern Hamlet, nicht den der dänischen Sage, sondern den, der in Shakespeares Drama vor dem Leser steht. Goethe hat im Faust den Lehrer hingestellt, der Hamlets «angeborener Farbe der Entschließung» des «Gedankens Blässe angekränkelt» haben kann. So angesehen wird Shakespeare der Dichter, der einen Charakter aus der Dämmerzeit von Mittelalter und Neuzeit vor der Seele hat; Goethe derjenige, der in die Weltanschauungsstimmung dringen will, in der solche Charaktere erwachsen.

In vielen Gestalten Shakespeares konnte Goethe den Abglanz dieser Dämmerzeit empfinden. Das brachte ihm Shakespeare so nahe. Denn das hing zusammen mit seinem Kunstgefühle. In dieses Kunstgefühl drang der Intellektualismus Spinozas ein. In Spinoza lebte bereits der Gedanken-Geist, der dem Denken der neuern Menschheit die Seelenorientierung gibt. Für Goethe wurde dieser «Spinozismus» erst erträglich, als er vor den italienischen Kunstwerken stand, und in ihnen künstlerisch jene «Notwendigkeit» der schöpferischen Naturkräfte empfinden konnte, die ihm bei Spinoza im bloßen Gedankenkleide entgegengetreten war. Er hatte Spinozas Philosophie in Gemeinschaft mit Herder aufgenommen; doch erst in Italien konnte er im Anblicke der Kunst schreiben, was er beim Lesen des Spinoza nicht konnte: «Da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.» Goethe bedurfte, um in der Kunst sicheren Boden zu fühlen, einer Weltanschauung; aber diese Weltanschauung mußte die Kunst wie eines ihrer Wesensglieder in sich schließen; nicht es *neben* sich gestellt haben. Aus der Natur offenbarte sich für Goethe der schaffende Weltgeist; in Shakespeare fand er den Künstler, der diesen Weltgeist in seinem Schaffen selbst offenbarte.

Goethe hat tief gefühlt, wie der Mensch nach Wissenschaft aus dem Wesen seines Innern heraus streben muß; aber er fühlte nicht weniger, wie in diesem Streben der Gedanke sich in Weltenferne verirren kann. Bei Spinoza fühlte sich Goethe

in dieser Gefahr; bei Shakespeare fühlte er die Weltennähe der unmittelbaren künstlerischen Anschauung. Und Goethe hat dieses sein Verhältnis zu Shakespeare selbst mit den Worten ausgesprochen: «Eine Notwendigkeit, die mehr oder weniger oder völlig alle Freiheit ausschließt» – wie in den Alten –, «verträgt sich nicht mehr mit unsern Gesinnungen; diesen hat jedoch Shakespeare auf seinem Wege sich genähert; denn indem er das Notwendige sittlich macht, so verknüpft er die alte und die neue Welt zu unserm freudigen Erstaunen.»

Für Goethe wurde Shakespeare der Genius, der ihm in seiner Jugend den Weg in die «neue Welt» wies, weil Shakespeare in der dramatischen Menschengestaltung die Notwendigkeit des Naturwirkens mit der Freiheit des Gedankenlebens in jenem Schweben zu halten wußte, das von dem neuzeitlichen Menschen gefühlt werden muß, wenn er im Gedanken nicht die Wirklichkeit verlieren will.

GOETHE, DER SCHAUENDE, UND SCHILLER, DER SINNENDE

Zu den schönsten Blüten des menschlichen Geisteslebens gehört, was Goethe und Schiller in der Zeit ihres Freundschaftsbundes geschaffen haben. Dieser Bund ist aber nur dadurch zustande gekommen, daß beide Geister schwerwiegende innere Hindernisse überwanden, die ihre Seelen auseinanderhielten. Man sieht diese Hindernisse wirksam, wenn man das von Goethe berichtete Gespräch ins Auge faßt, das die beiden führten, als sie einmal aus einem Vortrag über die Pflanzenwelt gekommen waren, der in der Naturforscher-Gesellschaft in Jena stattgefunden hatte. Schiller fand, daß der Vortrag unbefriedigend sei, weil die *einzelnen* Pflanzenformen nebeneinandergestellt wurden, ohne daß in der Betrachtung der Zusammenhang ersichtlich geworden sei. Goethe erwiderte, daß ihm ein solcher Zusammenhang in seiner Urpflanze vorschwebe, die das enthalte, was als das Wesen in allen *einzelnen* Pflanzen lebe. Es glei-

che diese «Urpflanze» nicht einer einzelnen Pflanze; aber es werde eine jede aus dieser dem ganzen Pflanzenreich zugrunde liegenden Urform verständlich. Goethe zeichnete mit einigen charakteristischen Strichen diese Urform vor Schillers Augen hin. Dieser erwiderte: das sei aber keine Erfahrung, das sei eine Idee. Goethe aber bestand darauf, daß für ihn eine solche Idee zugleich Erfahrung (Beobachtung) sei, und daß, wenn man dergleichen als Idee bezeichne, *er* seine Ideen mit den Augen wahrnehme. Aus der Schilderung des Gespräches durch Goethe geht hervor, daß die beiden damals zu einem Ausgleich ihrer Meinungen noch nicht haben kommen können.

Goethe fühlte sich berechtigt, dasjenige, was sich ihm über die Dinge der Natur in Ideen formte, so als ein Beobachtungsergebnis anzusprechen, wie er das etwa der roten Farbe der Rose gegenüber tat. Für ihn war Wissenschaft geisterfüllt und doch zugleich objektives Beobachtungsergebnis. Schiller konnte mit einer solchen Anschauung nicht zurecht kommen. Für ihn stand fest, daß der Mensch erst aus sich heraus die Ideen formen müsse, wenn er die nur als Einzelheiten gegebenen Beobachtungsergebnisse zusammenfassen wolle. Goethe fühlte sich mit seinem Geistesinhalte in der Natur drinnen stehend, Schiller empfand sich mit demselben außer der Natur.

Wer aus dem Briefwechsel Goethes und Schillers das Leben ihrer Freundschaft verfolgt, der findet, wie diese sich dadurch immer mehr vertieft, daß Schiller sich in Goethes Anschauungsart hineinfindet. Er geht dazu über, das objektive Walten des Geistes in den Naturschöpfungen gelten zu lassen, das für Goethes Vorstellungsart etwas Selbstverständliches war. Man darf sagen, Schiller trennte von Goethe zuerst die Ansicht, daß der Mensch außer der Natur stehe, und daß, wenn er sich über die Natur ausspricht, er zu dieser etwas hinzufüge. Goethe war sich nie darüber im Unklaren, daß in dem Menschen die Natur ihr Wesen als geistigen Inhalt selbst ausspreche, wenn sich der Mensch nur in das rechte Verhältnis zu ihr setze.

Für Goethe lebt das Wesen der Natur im Menschen als Wissen. Und Menschenwissen ist ihm Offenbarung des Natur-

wesens. Der Erkenntnisvorgang ist für Goethe nicht bloß ein formales Abbilden eines in der Natur verborgenen Wesens, sondern das reale Offenbarwerden dessen, was ohne den Menschengeist in der Natur gar nicht vorhanden wäre. Trotzdem ist ihm der Geist der wahre Naturgehalt selbst, weil er sich die Erkenntnis als ein Versenken der Menschenseele in die Natur denkt. Schiller konnte das anfangs mit seinem Kantianismus nicht in Einklang bringen. Und diesen Kantianismus hatte er angenommen; Goethe fand in der Kantschen Anschauung nie etwas, das seiner Vorstellungsart nahe kommen könne.

In der Empfindung der Goetheschen Kunstschöpfungen fand sich Schiller aus seiner Denkart heraus und näherte sich immer mehr Goethe. In den «Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen» sieht man Schillers Streben, das künstlerische Erleben Goethes sich zum vollen Verständnis zu bringen. Er kommt, nachdem er nach dieser Richtung sich umbildet, dazu, in dem künstlerischen Welterleben den einzigen menschlichen Seelenzustand anzuerkennen, in dem man im vollen Sinne des Wortes wahrer Mensch sein könne. Und so wurde ihm Wissenschaft ein Welterleben, in dem der Mensch sich nicht in seinem ganzen Wesen offenbaren könne.

Goethe wollte, im Gegensatz dazu, eine Wissenschaft, die in ihrer Art ebenso den ganzen Menschen zum Ausleben bringt wie die Kunst in der ihrigen. Zu einer solchen Anschauung mußte sich Schiller erst hindurcharbeiten. Er tat es; und dadurch wurde seine Seelengemeinschaft mit Goethe auf den rechten Grund gestellt. Goethe näherte sich seinerseits Schiller dadurch, daß ihm dieser die denkerische Rechtfertigung seiner Sinnesart gab. Er selbst hätte zu dieser nicht kommen können, denn er lebte in derselben vor dem Freundschaftsbund als in etwas Selbstverständlichem, das ihm gar nicht als ein Problem zum Bewußtsein gekommen war. Schiller konnte Goethes Seele dadurch bereichern, daß er ihr vorführte, wie sie sich selbst bewußtes Rätsel werden und nach der Lösung desselben suchen könne.

Schiller hat Goethe die Anregung gegeben, seinen Faust fortzusetzen. Unmittelbar aus dieser Anregung entstand der «Prolog im Himmel». Vergleicht man diesen mit einer der ältesten Faustszenen, mit der, wo sich Faust von dem Geiste der *großen* Welt ab- und dem Erdgeiste zuwendet, so sieht man den Umschwung bei Goethe. Vorher die Abwendung von dem Geistgehalt der großen Welt; nachher die bildhafte Darstellung desselben. In der Gedankenanregung, die Schiller gegeben hatte, lag für Goethe der Keim, auch im künstlerischen Bilde des Menschen Leben im Weltenwesen sich vor das Seelenauge zu stellen. Vorher vermochte er dieses nicht, weil er dieses Leben wie etwas nur selbstverständlich Gefühltes hinnahm, ohne es sich im Innern zu gestalten.

Für die Nachwelt wird es immer bedeutsam sein können: mit Schillers Seelenauge Goethes Wesen schauen zu lernen; Goethes Wesen sich in einer gewissen Lebensepoche voll entfalten zu sehen in den Anregungen, die von Schiller ausgehen.

Die Empfindung von den Hemmungen, die beide zu überwinden hatten, um zueinander zu kommen, und die andere von der Art, wie sie zuletzt sich ergänzten, bildet einen Impuls für tiefste Seelenbeobachtungen. Er dringt damit aber auch an einem der wichtigsten Punkte in das Walten des Geistes in der Menschheitsentwickelung ein.

WARUM MAN EINE HUNDERT JAHRE ALTE «ANTHROPOLOGIE» WIEDER VERÖFFENTLICHT

Der Kommende-Tag-Verlag hat *Henrik Steffens* «Anthropologie», die vor hundert Jahren zuerst erschienen ist, neu herausgegeben.

Damit ist ein Werk wieder vor die Öffentlichkeit gebracht, das in eindringlicher Art das Leben der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in der Goethe-Zeit zur Offenbarung bringt. Man kann nicht sagen, daß in ihm das allgemeingeltende Naturanschauen dieser Zeit lebt. Um ein Buch in dieser Weise zu schreiben, dazu war Steffens eine viel zu individuell geartete, originelle Persönlichkeit. Aber das kommt zum Vorschein, was eine solche Persönlichkeit im Geiste ihrer Zeit aus den Naturerkenntnissen gewann, um an die Menschenrätsel heranzukommen.

Henrik Steffens ist Norweger. Er ist von dem Studium der Mineralogie ausgegangen. Als Vierundzwanzigjähriger begibt er sich nach Deutschland, in die geistige Luft, in der Goethe für die Schöpfungen seiner Seele die Atemmöglichkeit hatte. Goethes Geistesart wurde die weckende Kraft für Steffens.

In Jena, wo die Philosophie auf ihre Art zu dem Gipfel strebte, den Goethe auf anderen Wegen zu erklimmen suchte, setzte Steffens seine Studien fort. Schelling, der die Naturphilosophie wie ein schaffender Geist vortrug, dem Erkennen der Natur Nachschaffen ihrer Geheimnisse war, gewann tiefgehenden Einfluß auf ihn. Werner, der Geognost, dem auch Goethe bis zu einem gewissen Punkte folgte, wurde ihm Führer. Von Fichtes und Schillers philosophischen Ideen wurde Steffens Seele getragen, von Novalis' kühnem Eindringen in den Geist des Naturwirkens wurde sie beflügelt.

Und so strömten in dieser Seele alle die Impulse zusammen, die damals im deutschen Geistesleben wirkten. Von ihnen aus wollte er Licht bringen in die naturwissenschaftlichen Einsichten, die in dieser Zeit so mächtige Anregungen durch die aufsprossende Chemie, durch die Elektrizitätslehre und vieles Andere erfahren hatten.

Wer Schellings Naturphilosophie auf sich wirken läßt, der hat den Eindruck: da spricht eine Persönlichkeit, die in wagemutigem Ideenflug nach den letzten Daseinsrätseln sich aufschwingen will, und die bei ihrem Fluge deutend, kombinierend mitnimmt, was an naturwissenschaftlichen Ergebnissen von links und rechts zu erraffen ist. Sie will aus der Natur Rechtfertigungen erhalten für den Ideenflug. Die Natur muß da der Ideenarchitektonik dienen.

Fichte ist mit seiner ganzen Seele so mit dem Ideenfluge Eines, daß er für die Naturwissenschaft überhaupt nicht Auge und Interesse hat.

Goethe gestaltet mit lebensvoll anschaulicher Ideenkraft das Einzelne der Naturdinge und Vorgänge in Gedanken nach; zur endgültigen Zusammenfassung will er sich nicht bewegen lassen; dazu ist seine Achtung vor der Tiefe der Weltgeheimnisse zu groß.

Novalis schlägt wie aus einem Feuerstein aus der Natur die Funken genialischer Geistigkeit, die er zusammenbringen will zu seinem «magischen Idealismus». Er stirbt viel zu jung, um das Gewaltige, das ihm vorschwebt, zu einem Ganzen zu vollenden.

Alle diese Geister haben die Einseitigkeit, die oft bei Menschen auftritt, die innerlich starke *aktive* Seelen in sich tragen.

Bei Steffens überwiegt das Passive, die sich hingebende Empfänglichkeit der Seele. Er nimmt auf, was von Fichte, Schelling, Goethe, Novalis ausgeht; und er entwickelt vielseitige Fähigkeiten, in denen die Kräfte dieser Geister zusammenfließen. In dieser Harmonie von Fähigkeiten geht er mit unbegrenzter Liebe an die Naturprozesse heran. Er gibt erkennend der Natur, was er an seinen großen Vorbildern im Geistesstreben erlauscht hat, indem diese sich über die Natur hinweg zu den Quellen des Daseins erheben wollten.

Und so verfolgt er mineralogisch, geologisch, was die Erde an Schieferbildungen, was an Kalkbildungen in ihrer Gesteinsstruktur trägt. So sucht er den Zusammenklang der magnetischen und elektrischen Vorgänge zu ergründen. So ist er be-

strebt, die Rätsel der Schwere und des Lichtes zu erraten. Und aus alldem will er ein Bild gewinnen, wie aus dem Kosmos heraus unter dem Einfluß von Schwere und Licht, von Magnetismus und Elektrizität die Erde geboren wird. Wie sie durch diese Kräfte ihren schiefrig-kalkig-porphyrischen Körper gestaltet. Und in dieser Kosmos-Geburt, die dann sich weiter entwickelt, sucht er die Entstehungselemente der Lebewesen bis herauf zum Menschen.

So wird in seiner Seele die «Anthropologie».

Diese wird zum umfassenden Ideengebäude. Die Formationen der Erde bilden die Grundlage. Die Enträtselung der Menschenwesenheit bildet das oberste Stockwerk. Mit ebenso viel Geist werden die Gestaltungen der menschlichen Sinneswerkzeuge behandelt wie der Gneis, der das Gebirgsgerüste mitformt. Diese Betrachtung macht für die «Anthropologie» nicht Halt vor jener Region, wo im Menschen die Naturgrundlage vom Seelisch-Geistigen ergriffen wird. Sie dringt bis zu den Temperamenten, bis zum Leben der Liebe vor.

Ja, bei dieser Betrachtung erscheint es wie eine Selbstverständlichkeit, daß sie die Erkenntnis-Offenbarung, die der Mensch aus der Natur empfängt, einmünden läßt in die religiöse Seelenverfassung. Und so liest man auf der vorletzten Seite dieser «Anthropologie»: «Diese Offenbarung der ewigen Persönlichkeit Gottes, der Sohn von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt, die innere Fülle alles Gesetzes, vom Uranfange, war der Herr und Heiland, *Jesus Christus*. Seine verhüllte Persönlichkeit war von Anfang an und blickt als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur her.»

Und sie blickt für Steffens «aus der Natur her», weil er die Naturwissenschaft in dem Sinne gestaltet, daß ihm Erkenntnis die Enthüllung des in der Natur verborgenen Geistes ist. Er legt nicht den Geist anthropomorphisch in die Natur hinein; er läßt die Natur selbst ihren Geist aussprechen. Dieser Geist aber offenbart sich zuletzt so, wie das Steffens andeutet.

Es ist gewiß, daß man diese «Anthropologie» nicht so lesen darf wie ein Buch, das heute geschrieben ist. Auch Steffens

würde nach den naturwissenschaftlichen Entdeckungen, die seither gemacht worden sind, anders schreiben.

Aber *lesen sollte man*, in welchem Verhältnisse die Menschenseele zur Natur und ihrem Schaffen vor einem Jahrhundert in einem ihrer glänzenden Repräsentanten gestanden hat. Man mag das Veraltete in Steffens Darstellung empfinden; aber man sollte auch ein Gefühl dafür haben, daß die Redensart doch *auch* veralten sollte: diese Naturphilosophen haben ohne Erfahrungsgrundlage aus Ideen nur so in die Luft hinein konstruiert. Und es sei ein Glück, daß sie «überwunden» und «vergessen» sind. – Man sollte vielmehr sehen, wie diese «Überwundenen» und «Vergessenen» doch noch manches an Lebenskraft in sich haben, das auch der Gegenwart und nächsten Zukunft noch zu Gute kommen könnte.

Über der Fülle des in der Sinneswelt Aufgefundenen ist von der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts an den Denkern der Mut entschwunden, den Geist in der Natur zu suchen. Aber dafür hat man auch eine Verfassung der Wissenschaften heraufbeschworen, durch welche diese das Wesen des Menschen aus ihrer Betrachtung ganz verloren haben. Denn eine Wissenschaft, die vor dem Geiste Halt macht, muß den Menschen selbst verlieren, weil die Natur im Menschen so lebt, wie der Geist sie gestaltet.

Steffens hat eben darnach gestrebt, eine wirkliche «Anthropologie» zu gewinnen, in der das Wesen des Menschen lebt. Er konnte eine solche ausbilden, weil er in seiner Erkenntnis eine Naturgrundlage schuf, in die der Menschengeist eingreifen und ihre Gesetze fortsetzen kann. Die Neueren haben aber eine solche «Natur» aus ihrer Erkenntnis gewonnen, die den Menschen selbst formen müßte, wenn sie ihn haben wollte. Das kann sie nicht, weil der Mensch nicht «Natur» ist.

So darf es wohl als etwas, das sich rechtfertigt, angesehen werden, daß eines der glänzendsten Werke über den Menschen, welches vor einem Jahrhundert entstanden ist, heute wieder in Erinnerung gebracht wird. Es wird Vielen beim Lesen klar werden, daß man denen gegenüber, die sagen, solch

eine Persönlichkeit wie Steffens ist «vergessen», weil die Wissenschaft über ihn hinweggeschritten ist, das Andere geltend machen muß: Nein, Steffens muß wieder in die Erinnerung gebracht werden, weil er manches hat, was die Wissenschaft beim Hinwegschreiten über ihn verloren hat.

ETWAS VON GEISTES-WANDELUNGEN IN DER MENSCHHEITSGESCHICHTE

In der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war Johann Christoph *Gottsched* die unbestrittene Autorität über literarische Dinge innerhalb des deutschen Sprachgebietes. Die Dichter, die er in seinen Schriften als bedeutend nennt, galten als bedeutend in den Kreisen, die als gebildete in Betracht kamen.

1737 zählt Gottsched in einer Schrift die englischen Schauspieldichter auf, die er der Erwähnung wert findet. Shakespeare ist nicht darunter.

Johann Jacob *Bodmer* ist unter den ersten, die sich gegen die unbedingte literarische Herrschaft Gottscheds auflehnen. Er will eine Art Umwertung in das literarisch-künstlerische Urteil bringen. Die strenge, dem Antiken nachgebildete dichterische *Form*, die Gottsched gepflegt wissen wollte, sollte weniger gelten. Dagegen die frei-schaffende, sich nicht der feststehenden Form fügende Phantasie um so mehr.

Bodmer spricht 1740 nun auch von bedeutenden Dichtern; und er nennt einmal den englischen Sasper, ein anderes Mal Saspor. Der Leser der Gegenwart wird ersucht, zu verstehen, daß der gegen Gottsched auftretende Reformator der deutschen Dichtung, Bodmer, mit Sasper und Saspor den nun bekannten Shakespeare meint.

1741 erschien Shakespeares «Julius Caesar» in deutscher Sprache, durch von Bork übersetzt. Gottsched lernte den ihm vorher unbekannten Dichter kennen. Er äußert sich über den «Julius Caesar» so: das Stück «habe so viel Niederträchtiges an sich, daß es kein Mensch ohne Ekel lesen könne».

Nun war Shakespeare in Deutschland nicht immer so unbekannt und ungeschätzt. Am Ende des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts war er sogar beliebt. Aber er war dies nicht durch die schriftstellernden Literaten, sondern durch die Theaterleute geworden. Man führte auf den primitiven Bühnen, aber weit verbreitet, Stücke auf, die, wenn man sich eine freie Auffassung des Begriffes zurechtlegt: Übersetzungen oder freie Bearbeitungen Shakespearescher Stücke genannt werden können. Man ging dann über zu Stücken, die man selbst bearbeitete. In diesen lebte, was man an Komposition, Menschendarstellung, Bühnenwirksamkeit an Shakespeare gelernt hatte. Shakespeares eigene Dichtungen, ja sein Name wurde darüber vergessen. Wie ein künstlerisches Gespenst wirkte auf den Komödiantenbühnen Shakespeares Geist, ohne daß man Shakespeare nannte.

Mit dem, was auf diesen Bühnen zur Unterhaltung des Publikums lebte, hatten die Menschen, die im Schrifttum das geistige Leben vertraten, nichts zu tun. Erst solche Persönlichkeiten wie Gottsched dehnten das Reich dessen, worüber man als geistig sich betätigender Mensch schreibt, über die dramatische Kunst aus.

Aber zunächst mußte es sich diese Kunst gefallen lassen, wenn ihr in einem recht vornehmen Ton vorgeworfen wurde, daß sie eine Art geistiger Straßenjunge ist, dessen Bühnensprünge sich plebejisch ausnehmen gegenüber den ernsten logischen Gliederungen in einem ordentlichen philosophischen Lehrbuch.

Bork hatte mit seiner Shakespeare-Übersetzung eigentlich etwas begangen, was dem «Professor der Philosophie und Dichtkunst» in Leipzig, Johann Christoph Gottsched absonderlich vorkommen mußte. Wenn *er* sich diesen «Julius Caesar» ansah, so fühlte *er* doch, wie dessen Dichter nicht aus dem Künstlerisch-Logischen herausgewachsen ist, das *er* vom Katheder herab als das «Philosophisch-Geforderte» vortrug, sondern aus dem geistigen Straßenjungentum. Nur daß aus diesem durch Shakespeare immerhin etwas entstanden ist, das

ohne «philosophische Forderung» sich zur Kunst erhob, das fühlte Gottsched noch nicht. Die «philosophisch-künstlerische Forderung» empfand Ekel.

Da trat etwas Merkwürdiges ein. Am 16. Februar 1759 veröffentlichte ein gewisser *Lessing* einen Literaturbrief, durch den Gottscheds vornehme Kunstforderung als alte Zopfigkeit, reif zum Abschneiden, und das Shakespeare-ähnliche als das hingestellt wurde, das die Keime der Zukunftsdichtung in sich trägt. Die Welt eines gewissen Gebietes ward auf den Kopf gestellt.

Durch Lessing ist die literarische Luft geschaffen worden, in der Goethe und Schiller geatmet haben.

Bork mußte es sich noch gefallen lassen, daß ihm Gottsched mit einem Pädagogen-Staberl gehörig eins auf die Finger klopfte. Wieland aber durfte 1762–1768 fast den ganzen Shakespeare übersetzen, ohne daß er eine solche «Strafe» erfuhr. – Und Shakespeare erlebte dadurch im deutschen Sprachgebiet eine Auferstehung, wie er sie sonst nirgends, auch nicht in seiner Heimat, erfahren hat.

Er konnte sie erleben, weil mit Lessing innerhalb des deutschen Geisteslebens eine Wendung zu den ursprünglichen Quellen des schöpferischen Menschentums gemacht worden ist. Man verkennt die Sachlage, wenn man die Wendung dem «Einflusse» Shakespeares zuschreibt. Man denke doch nur, wie der «Wallenstein» Schillers und der «Faust» Goethes aus so urgewaltigen menschlichen Quellen hervorgegangen sind, daß es da vollends absurd erscheint, dies Urgewaltige auf einen äußeren Einfluß zurückzuführen.

Was da mit Shakespeare geschah, ist etwas völlig anderes. Seine Dichtungen wurden in die Beleuchtung eines Lichtes gerückt, in der sie vorher nicht gestanden hatten. Das Licht kam nicht von ihnen. Aber, indem sie in dieses Licht gerückt wurden, zeigten sie etwas, das man vorher an ihnen nicht gesehen hatte. Der Umschwung in der Stellung der führenden deutschen Persönlichkeiten zu Shakespeare ist ein Symptom für die gewaltige Wandlung, die sich im Anschlusse an *Lessing* in ei-

nem Gebiete der menschlichen Geistesentwickelung vollzogen hat.

Man sollte meinen, dergleichen Tatsachen könnten doch Einiges für diejenigen bedeuten, die durchaus sich nicht leicht vorstellen wollen, daß in dem Denken und Empfinden der Menschheit an Wendepunkten der Geschichte neue Gesichtspunkte gefunden werden müssen.

Für solche sei doch wieder einmal an die ja weithin bekannte Tatsache erinnert, daß Lessing, dem doch so Machtvolles gelungen ist, am Abend seines Lebens in seiner Schrift «Die Erziehung des Menschengeschlechts» auf die wiederholten Erdenleben der menschlichen Individualitäten zu sprechen kommt. Er hat offenbar vieles von den Rätseln des menschlichen Lebens in seiner Seele erlebt; und er konnte auf der Höhe seines Denkens nicht zurecht kommen mit dem Einen Erdenleben des Menschen, an das sich dann eine Ewigkeit der Seele anschließt, die *nur* die Folgen dieses *Einen* Lebens darstellt. Er kam dazu, dem Menschen wiederholte Erdenleben zuzuschreiben und ihn so selbst aus alten Epochen des geschichtlichen Werdens in neue, spätere die Impulse hineintragen zu lassen. Die Zwischenzeiten zwischen den Erdenleben, in denen die Seelen ein rein geistiges Dasein haben, geben dann die Anregungen dazu, daß die Seelen das früher Erfahrene in andrer Gestalt in späteren Zeiten wieder aufleben lassen; dadurch formt sich der Fortschritt des Menschengeschlechtes. Ein durch den Menschen vermitteltes Zusammenwirken einer geistigen Welt mit der Erdenwirklichkeit rückt sich dadurch vor das Seelenauge.

Lessing meint, daß man diese Anschauung nicht deshalb für töricht halten solle, weil sie in den ältesten Zeiten der Menschheit aufgetreten ist, als diese noch nicht durch allerlei Philosophieren von dem elementaren Denken und Empfinden abgebracht war.

Man könnte wohl auch meinen, daß diejenigen, die Lessing für einen «Bahnbrecher» halten, doch auch nicht glauben sollten, daß er töricht geworden sei, als er sein wirksames Denken

auf der Lebenshöhe in die angedeutete Bahn brachte. Sonst könnte man ja der Ansicht sein: die Schätzer Lessings nennen an ihm groß, was ihnen bequem ist, und gehen über den «großen Mann» lächelnd hinweg, wenn er etwas ihnen Unbequemes sagt.

DER WERDENDE GOETHE IM LICHTE BENEDETTO CROCES

Wem *Benedetto Croces* «Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks» bekannt ist, der muß auf das äußerste gespannt sein, auch das Goethe-Buch dieser hervorragenden Persönlichkeit zu lesen, das 1918 erschienen und seit 1920 in der außerordentlich sympathischen deutschen Ausgabe von Julius Schlosser vorhanden ist.

Vielleicht dürfte man sagen, daß die Lektüre dieses Buches ein dramatisches Erleben ist. Man geht durch eine «Vorrede des Verfassers», durch die Kapitel «Sittliches und geistiges Leben», durch weiteres «Das Leben des Dichters und Künstlers» und dann durch die Darstellung des «Werther» hindurch.

Man ist bei diesem Teile des Buches voller Erwartung. Alles deutet darauf hin, man werde ein individuell gefärbtes, äußerst anziehendes, weitherzig gestaltetes, kunstvoll durchgeführtes Goethe-Bild vor das Seelenauge gestellt haben.

Es beginnt verheißungsvoll: «Als ich mich nun in trüben Tagen des Weltkriegs wieder in Goethes Werke vertiefte, gewann ich aus ihnen so viel Erleichterung und Erquickung, wie sie mir wohl kein zweiter Dichter in solchem Maße hätte gewähren können; und das regte mich an, einige kritische Bemerkungen niederzuschreiben, die sich mir von selbst aufgedrängt hatten und immer als Wegweiser des Verständnisses erschienen waren.»

Croce will in Goethe dringen ohne die schwere Last, die die unkünstlerische Gelehrsamkeit diesem Geiste nun leider seit lange angehängt hat. Bei Goethe achten so wenige darauf, daß

auch dieser Geist ein Recht hat, in dem Bilde erfaßt zu werden, das sich aus dem ergiebt, was er als «Werk» der Welt gegeben hat. Hinter dem «Leben», für das biographische Daten so reichlich fließen, verschwindet dies Werk in den gebräuchlichen Goethe-Darstellungen. Croce wahrt sich dem gegenüber seinen freien Blick. «Man hat gesagt, daß, wenn Goethe auch nicht ein großer Dichter gewesen wäre, er trotzdem ein großer Künstler des Lebens bliebe; das hält zwar strenger Auffassung nicht stand, da es nicht angeht, das Leben, das er gelebt hat, zu begreifen, ohne das dichterische Werk, das er hervorbrachte.» Aber es wird auch klar erkannt, wie gerade bei Goethe das Auge Werk und Leben in Eins schauen muß, da er selbst unausgesetzt seiner umfassenden Weltbetrachtung durch eine eindringliche Selbstbeobachtung Frische und Leben zuführt. «Gleichwohl ist hier, in sinnreicher Art, die Beziehung seines Lebens zur Dichtung angedeutet, als die eines Ganzen zu einem, wenn auch sehr beträchtlichen Teile – oder ist es nicht vielleicht richtig, daß die größere Zahl der Bände von Goethes Werken – auch ohne den Briefwechsel und die Gespräche in Betracht zu ziehen – ausgefüllt wird von Denkwürdigkeiten, Jahresheften, Tagebüchern, Reiseberichten, und daß nicht wenige der übrigen eingestreute oder verlarvte Selbstschilderungen enthalten, zu denen die Erklärer den Schlüssel zu finden bemüht sind?»

Durch die glänzende Unbefangenheit Croces gegenüber den beiden Seiten des Goethe-Bildes vermag er dieses in ein Licht zu stellen, so daß man zunächst den Eindruck hat: hier wird Goethe in die Geschichte des Geisteslebens in prägnanter Weise eingegliedert: «Die Schau seines Lebens, verbunden mit seinem Werk, bietet einen vollständigen vorbildlichen Lehrgang, per exempla et praecepta, hoher Menschlichkeit: einen Schatz, der in unseren Tagen wohl nicht so genützt wird, wie er es verdiente von seiten der Erzieher und denen, die sich selbst zu bilden bestrebt sind.»

Croce will aus seinem Goethe-Bilde das Wild-Genialische fortlassen, das diejenigen in ihn hineinphantasieren, die, um

nach ihrem Sinne zu «leben» das wirkliche Leben, das nun einmal der Schwere und des Ernstes nicht entbehren kann, als philisterhaft anschwärzen. «Die Erscheinung Wolfgang Goethes ... setzt sich zusammen aus ruhiger Tüchtigkeit, ernsthafter Güte und Gerechtigkeitsliebe, aus Weisheit, Gleichgewicht, gutem Menschenverstand und Gesundheit, mithin aus alledem, was man als ‹bürgerlich› zu verspotten pflegt. ... Er war tief, aber nicht ‹abgründig›, wie man ihn jetzt hinstellen möchte, genial, aber nicht diabolisch.»

Die Ganzheit des Menschenwesens, nach der Goethe in allem Schaffen und Leben hinneigte, wird von Croce scharf betont. «Und was lehrte er denn im Grunde? Vor allem, was immer man auch treibe, ein *ganzer* Mensch zu sein, stets mit aller gesammelten Eigenkraft zu wirken, Fühlen und Denken nicht zu trennen, nicht von außen her und als Schulfuchs zu arbeiten, eine Forderung, die er in gährenden Jugendjahren, unter dem Bann abenteuerlicher Geister, wie Hamanns, noch etwas allzu stofflich oder allzu schwärmerisch auffaßte, die er aber bald zu vertiefen wußte und deshalb selbst klärte und zurechtrückte, dadurch, daß er die geheimnisvolle, unaussprechliche Allheit durch scharfen Umriß sinnenfällig machte.»

Goethe erscheint bei Croce als der Mensch, der «sich nicht zum Sehnen und Träumen, sondern zum Wollen und Handeln» erziehen will.

Indem sich Goethe so vor Croce hinstellt, gelingt es diesem, den «Werther» in einer glänzenden Art in die Kunst und in das Leben einzuorientieren. Das Leben, das Werther lebt, ist ja weit entfernt von dem Leben Goethes, der den Werther dichtet. Werther ist krank; Goethe empfindet, wie diese Wertherkrankheit im Leben Wurzel fassen kann. Für ihn entsteht die Frage, wie man sie in ihrer Wahrheit empfindet und schildert. Indem er dieses unternimmt, tut er es als Gesunder. Croce nennt mit Bezug auf Goethes eigenen Seelenzustand Werther «eher ein Impfungsfieber denn wirkliche Krankheit». Scharf wird Goethes eigene Seelenlage aus all dem herausgezogen, was Werther in die Katastrophe hineinhetzt. «Dies erklärt das

Kindliche, das uns lächeln macht, ja gleichsam in Verlegenheit bringt, wenn wir den Bericht und die Zeugnisse lesen, die das Verhältnis des jungen Goethe zu Lotte Buff und ihrem Bräutigam und Gemahl, dem wackern, geduldigen Kestner, zum Gegenstand haben. Lauter Dinge, über welche die Biographen und Anekdotenjäger wahrhaftig allzu geschwätzig sich haben vernehmen lassen, wie gewöhnlich die seelische Bedeutung mißverstehend und der üblen Neigung nachgebend, das Werk der Kunst im biographischen Stoff zu ertränken, mit Übertreibung und Verkehrung des berechtigten sittlichen Anteils, den Goethes Person erweckt ...»

Die Schöpfung des Werther erscheint bei Croce in Goethes Leben eingegliedert als eine künstlerisch-sittliche Reinigung. Goethe wollte das Wertherfieber künstlerisch in sich erleben, um sich vor Anfällen durch dasselbe gründlich zu *heilen*. «Werther – der ‹unglückliche Werther› – war ... für den Dichter keineswegs ein Ideal wie für seine Zeitgenossen. Goethe verherrlicht im Werther weder das Recht auf Leidenschaft, weder die Natur auf Kosten der Gesellschaft, noch den Selbstmord, oder was sonst noch genannt wurde, das heißt, er stellt dies nicht als Seelenzustände dar, die in jenem Augenblick bei ihm vorherrschten. Er stellt dagegen, wie der Titel besagt, die ‹Leiden› und zuletzt den Tod des jungen Werther dar; und gerade weil er dessen Schicksale als Schmerzen, unfruchtbare Schmerzen ansieht, ihre Entwicklung als so geartet, daß sie nicht zu dem freudigen Hochgefühl des Überlegenseins und der Erhebung über die andern führt, sondern zur Selbstvernichtung, deshalb ist das Buch eine befreiende und reinigende Tat geworden ...»

Croce läßt nicht gelten, daß der Werther, wie so viele meinen, eine «erhabene Legende der Liebe» sei; dagegen ist er ihm «ein Krankheitsbuch»; die Werthersche Art von Liebe «ist ein Anzeichen oder eine unmittelbare Äußerung der Krankheit selbst». Der Werther antwortet dem Drängen der Mutter und der Freunde, er möge sich doch zu fruchtbarer Tätigkeit aufraffen: «Bin ich jetzt nicht auch aktiv? und ist's im Grunde

nicht einerlei, ob ich Erbsen zähle oder Linsen?» So antwortet der «in Müßiggang, Träume, ja Raserei Verstrickte». Goethe steht diesem «Helden» seines Buches, wie Croce treffend meint, nicht als einer gegenüber, der mit ihm etwas gemein hat, sondern wie ein objektiv Betrachtender, der nach dem Heilmittel für ein Übel sinnt. Der Werther ist «das Buch eines Wissenden, eines Verstehenden, der, ohne Werther selbst zu sein, vollkommen in Werther eindringt, mit ihm fühlt, ohne mit ihm zu rasen».

Hat man in Croces Buch bis hieher gelesen, so hat man sich wie in einem gedanklichen Erleben befunden, das einer dramatischen Exposition gleicht. Die Spannung darnach, was der Autor über Goethe zu sagen haben wird, ist von Seite zu Seite gestiegen.

Nun kommt das Kapitel «Der Schulfuchs Wagner». Eine rechte Überraschung, wie sie im Drama oft eintreten. Denn Croce liefert nun eine Art Ehrenrettung Wagners im Faust. Es ist, als ob Croce gar zu oft sich geärgert hätte über die Philister, die sich «genial», ja fast «faustisch» fühlen, wenn sie über Wagner sich mit Fausts Sätzen lustig machen. Solchen Philistern in der Maske des «freien Menschen» setzt Croce eine Art Bekenntnis zu Wagner entgegen. «Ich muß bekennen, daß ich für Wagner, den ‹Famulus› Doktor Fausts, eine gewisse Zärtlichkeit empfinde. Mir gefällt an ihm sein argloser, unbedingter Glaube an die Wissenschaft, das ehrliche Hochziel eines ernsthaft Forschenden, die einfache Rechtschaffenheit, die ungespielte Bescheidenheit, die Ehrfurcht, die er vor seinem hohen Magister hegt ...»

Es kommt sogar etwas Eigentümliches durch Croces Darstellung durch. Faust erscheint mit seinen Grillen, seinen Träumen, seinem unbestimmten Geist-Ersehnen wie ein halbhaltloser Schwärmer und Nörgler gegenüber dem in sich gefestigten, auf sein gediegenes Gelehrtenziel lossteuernden Wagner. Und ein merkwürdiger Gedankenanklang stellt sich Croce ein: «Sieh dich wohl vor, wenn du ein Weib nimmst; denn glückt es dir nicht, eines jener schüchternen, schweigsamen Ge-

schöpfe heimzuführen, die Jean Paul oft seinen verrückten Gelehrten zugesellt, wird dir statt dessen ein Faust im Unterrock zuteil, eine Titanin, eine Walküre, so wirst du nicht bloß philosophische Geißelhiebe erhalten, und sie werden empfindlich genug sein, sondern du wirst dich – und das verdienst du wahrlich nicht – in eine Wolke von Abneigung, Haß, Ekel gehüllt finden ...» Croce wünscht dem «zärtlich» geliebten Wagner das nicht. «Denn Wagners Ideal ist nicht mehr und nicht weniger als das humanistische ... das ehrfürchtige Studium alter Geschichte, zu dem Zwecke, um aus ihr Grundsätze ... zu gewinnen, dann die Erforschung der Naturgesetze zum Nutzen der Gesellschaft.»

Ist diese «Ehrenrettung» Wagners nur ein dramatisches Intermezzo, um Goethes Faust in rechte Höhe zu stellen? So fragt man sich als Leser des Buches. Die dramatische Spannung ist groß.

Die Verwickelung (Schürzung des Knotens) und die Katastrophe möchte ich nächstens schildern.

DIE SCHAFFENSHÖHE GOETHES IM LICHTE BENEDETTO CROCES

Wenn man aus Croces Goethebuch die treffsicheren Gedanken über den Werther empfangen hat, und dann weiterliest über den Faust, so verwandelt sich tiefe Befriedigung zunächst in verwirrendes Erstaunen. Die ersten Faustszenen muten in der Spiegelung aus Croces Ideen noch wie eine lebendige Dichtung Goethes an; was Goethe weiter am Faust geschaffen hat, tritt in Croces Schilderung als ein abstraktes Gedankengebilde auf. Das künstlerische Empfinden verliert den Atem, indem es dieser Schilderung folgt.

Die Betrachtungsart, die Croce für den Werther gewonnen hat, leitet ihn noch für die Faustszenen, die Goethe in seiner Jugend geschrieben hat. Über sie findet man diese Ansicht: «Als Goethe seinen Faust in der Art anlegte, wie er in den er-

sten Auftritten dasteht, war er noch nicht der bewußte Kritiker des ‹Faustgedankens› geworden, er fühlte sich im Gegenteil eins mit ihm, und auch nach dieser Seite hin ist seine wirkliche und wahrhafte Kritik (wenn man sie so nennen darf) vollkommen dichterischer Art, ähnlich jener, die bereits an den Gestalten Werthers und Wagners merkbar wird und in der Unbefangenheit und der Vollkommenheit der Darstellung selbst liegt.»

Was aus Goethes Geist in den Faust eingeströmt ist, indem er seine Menschenwesenheit von Stufe zu Stufe zu einer umfassenden Weltbetrachtung hinaufführte, das verliert für Croces Anschauungsart die Lebendigkeit; es entgleitet diesem geistvollen Goethebetrachter in ein Reich dünngesponnener, lebensarmer Begriffe.

Goethe aber verfiel nicht, wenn er das Gebiet äußerlich erlebbaren Daseins verließ, in das Reich frostiger Allegorien, oder wirklichkeitsfremder Symbole. Sein sicherer Instinkt trug ihn in die wirkliche geistige Welt hinein, in der man erst den wahren, allseitig sich offenbarenden Menschen findet. Und ihm gelang nicht nur die dichterisch lebendige Gestaltung der Außenseite des Daseins, sondern auch die des inneren Menschen. Und es entstand in dieser Gestaltung nicht ein schattenhaftes Ideensein, sondern das schöpferische Geistsein, das alles, was es in sich trägt, auch in dem äußeren Bilde zu offenbaren vermag. Weil er dies vermochte, und weil ihm die Dichterkraft nicht verloren ging beim Aufstieg in das Geistige, deshalb blieb der Faust lebensvoll, auch als ihn Goethe jedesmal, da er wieder arbeitend an ihn heranging, um eine Stufe hinaufrückte in die Welt, die nur einer Geistesschau offenbar wird.

In diese Gebiete will Croce Goethe nicht folgen. Deshalb entschwindet ihm das volle Leben in Goethes Faustschöpfung; er sieht da frostige Allegorien, wo Goethe lebendige Geist-Wirklichkeit hinstellt. So ist ihm nur der in Goethes Jugend entstandene Faust-Teil eine lebendige Schöpfung, nicht die im späteren Alter gedichteten. Nur aus diesem Grunde kann Croce sagen: «Der in seinem Titanentum erhabene Faust ist in der

neuen Person ganz verwischt. Kaum daß der gleichgebliebene Name hinreicht, ihn uns in Erinnerung zu bringen. Wir könnten ihn ‹Heinrich› nennen, wie das unselige Gretchen, irgendeinen Heinrich oder Franz. Das ist er und mußte es sein, um der größeren einheitlichen Kraft der Tragödie willen, die er herbeiführt, deren Held er aber mit nichten ist.»

Man will nach dem Grunde forschen, warum Croce gegenüber Goethe in eine solch dramatische Gedankenverwirrung hineinführt. Man findet diesen Grund darin, daß ihm die Möglichkeit fehlt, sich bis zu einer Erfassung des ganzen Wesens Goethes hindurchzuringen. Goethe konnte sich zu dem, was *ihm* Dichtung, Kunst war nur erheben, indem er seinem Erkenntnistrieb auf dem Gebiete des Naturwissens zu einer Anschauung verhalf, für welche Kunst eine Offenbarung geheimer Naturgesetze ist, die ohne das künstlerische Schaffen niemals offenbar würden. Dadurch wurde Goethe zum Urheber einer geistgemäßen Naturwissenschaft, die ihn in Gegensatz brachte zu derjenigen, die sich im Laufe von drei bis vier Jahrhunderten die allgemeine Geltung verschafft hat. *Diese seine* Naturanschauung trug Goethe hinauf in eine Region des dichterischen Schaffens, die in der Geisteswelt frei waltet.

Croce folgt auf diesem Gebiete Goethe nicht. Er findet ihn überall unzulänglich, wo er ihn als Naturforscher antrifft. Croce ist ganz in der allgemein geltenden Naturauffassung befangen. Er sagt in dieser Beziehung von Goethe: «Es mag sein – und es ist sogar sicher –, daß er mit seinem Begriff eines Naturwissens, das in den verschiedenen Erscheinungsreihen das ‹Urphänomenon› aufsuchen sollte, als einer Idee, die gleichzeitig gedacht und erschaut wird, im Unrecht war, Wissenschaft und Dichtung vermengt hat, wie es im übrigen auch den zeitgenössischen ‹Naturphilosophen› zustieß. Es mag (und wird) sein, daß er mit seiner herben Kritik Newtons und mit der Ablehnung der Mathematik in den Naturwissenschaften ein großes Unrecht beging – – –.» Wer so spricht, der kann doch nicht die volle Tiefe der Weltanschauung finden, in die Goethe seinen Faust führen wollte. Und man fängt von diesen

Sätzen an, zu begreifen, warum Croce eine «gewisse Zärtlichkeit» für den Famulus Wagner und eine Neigung zu einer herben Kritik über den Faust empfindet.

Die sichere Empfindung, die Croce gegenüber dem Werther hat, verläßt ihn schon, indem er den «Götz von Berlichingen» betrachtet. Da sagt er: «Auch was den Götz anlangt, muß man sich von den Vorurteilen freimachen, die von den Neigungen der Zeitgenossen bis zu uns herab wirken ... Götz ist Schillers Räubern nicht gleichzusetzen; Goethe konnte ihm nicht jenen Atem der politischen Leidenschaft und Empörung einhauchen, der ihm stets mangelte, auch damals, als er noch jung und feurig war. Er las die Selbstschilderung des kleinen Standesherrn und Kriegers, der zur Reformationszeit gelebt hatte, begeisterte sich an den Schicksalen und Sitten, die hier vorgeführt waren, und machte sich daran, sie darzustellen, bühnenmäßig zusammengedrängt, nach dem Vorbild der englischen Geschichtsdramen Shakespeares.» – Daß Goethe, indem er die Lebensbeschreibung Gottfrieds von Berlichingen dramatisierte, nach einem *seiner* Weltbetrachtung gemäßen dramatischen Stil strebte, das sieht Croce gar nicht. Das Ringen Goethes nach der Gestaltung in Stilformen bleibt ihm ganz verborgen. Deshalb verkennt er Goethe da, wo dieser in seinem kraftvollen Ringen den Stoff seiner Dichtungen nicht zur gestaltenden Vollendung bringen kann, wie zum Beispiel im Wilhelm Meister. Wer in Goethes Wesensart eindringt, für den wird dessen Ansatz zur Gestaltung gerade da, wo die Ziele wegen ihrer Größe nicht erreicht werden, besonders bedeutsam. Aber um ein solch «faustisches» Streben bei Goethe zu würdigen, hat Croce doch zu viel zärtliche Neigung zu dem Famulus Wagner.

Wird man so in eine dramatische Gedankenwirrnis getrieben, indem man die mittleren Teile von Croces Goethebuch liest, so befindet man sich geradezu in der Katastrophe der Tragödie, wenn man zur Ausführung über den zweiten Teil des Faust vordringt. – Restlos zugestanden werden muß, daß Croce durch das ganze Buch hindurch sich das Graziöse seines

Stiles bewahrt, der die Lektüre auch da, wo sie ärgerlich wird, immer wieder doch von einer gewissen Seite sympathisch macht. Aber dieser Ärger, der auf so graziöse Art bewirkt wird, kann doch stark sein, wenn die Teile, in denen Goethe in der Vollendung seines Alters den Faust auf die Höhen der Menschheit führt, so geschildert werden: «Was ist dies nun? Das Bilderspiel eines alten Künstlers, längst erprobt als Meister unzähliger Gestalten und Zustände, aus Wirklichkeit und Schrifttum genommen, der seine Freude daran hat, sie derart im Spiele an seinem Geiste vorüberziehen zu lassen; dann die Weisheit des in Welt- und Menschenwesen erfahrenen Mannes, der schon so vielen geistigen und sittlichen Schicksalen zugeschaut hat, und ohne dadurch Zweifler und stumpf geworden zu sein, vielmehr seinen eigenen lebendigen Glauben rettend, sich doch nicht mehr durch sie zu überschäumender Begeisterung oder zu wütendem Haß fortreißen läßt; dieser Weisheit drängt sich aber gern ein Lächeln auf die Lippen, und der Glaube selbst drückt sich in zurückhaltender Weise aus, mitunter nicht ohne scherzhaftes Behagen. ... Man darf nicht einmal glauben, daß ... im zweiten Teile des Faust philosophische Tiefe liege ...» Und von dieser «Höhe der Betrachtung» empfiehlt dann Croce folgende Art, den zweiten Teil des Faust zu lesen: «Hat man durch erstes, aufmerksames Lesen eine gewisse Vertrautheit mit dem Buche gewonnen, so empfiehlt es sich, beim Wiedervornehmen nicht das Ganze vom Anfang bis zum Ende durchzunehmen, wie man es beim Werther oder der Gretchentragödie tun wird, sondern es bald hier, bald dort aufzuschlagen und eine Phantasmagorie zu verfolgen, ein Bildchen zu genießen, über ein satirisches Gemälde zu lächeln.»

Ich aber möchte sagen: Nachdem man Croces Buch durchgelesen hat, greife man zu Eckermanns «Gesprächen mit Goethe», um die Katastrophe zu ertragen.

Aus dem Buche Croces kann man deutlich erkennen, wie die Denkweise der Gegenwart auch hervorragende Geister noch verhindert, den rechten Zugang zu Goethes Wirken zu gewinnen. Unter den verschiedenen Hindernissen, die sich für solche Geister ergeben, ist die Verkennung von Goethes Verhältnis zur Mathematik eines der wirksamsten. Man sieht daraus, daß Goethe in der Behandlung mathematischer Aufgaben keine Fertigkeit hatte. Er hat sein Unvermögen nach dieser Richtung ja selbst genügend stark bekannt. In seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten findet man daher nirgends die Probleme nach denjenigen Gebieten hin ausgeführt, auf denen eine mathematische Behandlung durch die Natur der Sache gefordert wird.

Nun hat die auf Goethe folgende Zeit für die Teile der Naturerkenntnis, die man als die eigentlich exakten betrachtet, die mathematische Behandlung als ein wesentliches angesehen. Sie stand ganz unter demselben Eindrucke, unter dem auch Kant gestanden hat, als er die Ansicht aussprach, daß in jeder Erkenntnis nur so viele wirkliche Wissenschaft sei, als in ihr Mathematik enthalten ist. Für diese Denkungsart ist die Ablehnung von Goethes naturwissenschaftlicher Anschauungsart von vornherein besiegelt.

Aber für die Beurteilung von Goethes Verhältnis zur Mathematik kommt noch etwas ganz anderes in Betracht.

Die Beschäftigung mit Mathematik gibt dem Menschen eine besondere Stellung zu der Durchdringung der Erkenntnisaufgaben selbst. Im mathematischen Denken beschäftigt man sich mit etwas, das innerhalb der menschlichen Seelenarbeit entsteht. Man sieht nicht, wie bei der Sinneserfahrung, nach außen, sondern baut sich den Gedankeninhalt rein im Innern auf. Und indem man von einem mathematischen Gebilde zu dem anderen denkend fortschreitet, braucht man sich nicht an die Aussagen der Sinne oder des äußeren Experimentes zu halten, sondern man bleibt ganz im inneren Seelenleben; man hat es

mit einer innern ideellen Anschauung zu tun. Man lebt im Gebiet des frei schaffenden Geistes.

Novalis, der im Gebiete der Mathematik wie in dem der frei schaffenden dichterischen Phantasie gleich zu Hause war, sah in der ersteren eine vollkommene Phantasieschöpfung.

Man hat zwar in der neueren Zeit der Mathematik diesen Charakterzug abgesprochen. Man hat gemeint, auch dieses Erkenntnisgebiet entlehne ihre Wahrheiten wie eine äußere Experimentalwissenschaft der Sinnesbeobachtung, und es entziehe sich diese Tatsache nur der menschlichen Aufmerksamkeit. Man glaubte nur, man bilde die mathematischen Formen selber aus, weil man sich der Entlehnung aus der äußeren Beobachtung nicht bewußt werde. – Doch diese Ansicht ist nur aus dem Vorurteile heraus entstanden, das eine freischaffende Tätigkeit des menschlichen Geistes überhaupt nicht zugeben will. Man möchte wissenschaftliche Gewißheit nur da gelten lassen, wo man sich auf die Aussagen der Sinnesbeobachtung stützen kann. Und so soll auch Mathematik, weil man die Gewißheit ihrer Wahrheiten nicht bestreiten kann, eine Sinneswissenschaft sein.

Dadurch, daß man mit der Mathematik in dem Gebiete des frei schaffenden Geistes lebt, ist dessen Wesenheit an ihr am deutlichsten in innerer Selbsterkenntnis unmittelbar einzusehen. Lenkt man die Anschauung von den Gebilden, die man in mathematischer Betätigung ausarbeitet, zurück auf diese Betätigung selbst, wird man sich dessen voll bewußt, was man tut, dann lebt man in einer Art frei schaffender Geistigkeit.

Man muß nur dann weiter die Beweglichkeit der Seele aufbringen, um dieselbe schöpferische Innentätigkeit, die man in der Mathematik entfaltet, auf andere Gebiete des inneren Erlebens auszudehnen. In dieser Beweglichkeit der Seele liegt die Kraft, zur imaginativen, inspirierten und intuitiven Erkenntnis aufzusteigen, von denen in dieser Wochenschrift ja öfters gesprochen worden ist.

In der Mathematik ist jeder Schritt, den man macht, innerlich durchsichtig. Man wendet sich mit der Seele nicht nach

außen, um durch das Sein des Einen das des Andern festzustellen. Man bleibt dabei allerdings in einem Gebiete, das zwar innerlich geschaffen ist, aber sich durch sein eigenes Wesen auf die Außenwelt bezieht. Die Mathematik entsteht in der Seele, bezieht sich aber nur auf Außer-Seelisches. Beim Aufsteigen der frei schaffenden Geistestätigkeit zu den genannten Erkenntnisarten kommt man aber zum Erfassen des Seelischen selbst und des Weltgebietes, in dem die Seele lebt.

Goethes Geisteswesen war nun ein solches, daß er die Mathematik selbst zu pflegen keine Veranlassung empfand. Aber sein Erkennen war von ganz mathematischer Art. Er nahm, was die äußere Natur betrifft, durch eine reine, geläuterte Beobachtung auf, verwandelte es aber dann im inneren Erleben so, daß es mit seinem Seelenwesen Eins wurde, wie das bei den freigeschaffenen mathematischen Formen der Fall ist. So wurde sein Denken über die Natur im schönsten Sinne ein dem mathematischen nachgebildetes. Goethe war als Naturdenker ein mathematischer Geist, ohne Mathematiker zu sein.

Wie er sich über seine Nichtkenntnis der Mathematik offen ausgesprochen hat, so hat er dies auch über die mathematische Richtung seiner Anschauungsart getan. Man kann darüber seine Ausführungen in den Aufsätzen lesen, die seine naturwissenschaftlichen Arbeiten unter dem Titel «Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Verhältnis zur Mathematik» beschließen. Er hat da auch den Satz ausgesprochen, daß man bei aller Erkenntnis so verfahren müsse, *als ob man dem strengsten Mathematiker für seine Ergebnisse Rechenschaft schuldig wäre.*

Durch diese Richtung seines Erkenntnisstrebens war Goethe besonders dazu veranlagt, eine wahre naturwissenschaftliche Forschungsart in diejenigen wissenschaftlichen Gebiete hineinzutragen, die sich nicht nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmen lassen, weil sie nicht das Quantitative, sondern das Qualitative zu ihrem Wesen haben. Die ihm entgegengesetzte Anschauungsart will sich auf das Meß-, Zähl- und Wägbare beschränken und läßt das Qualitative als wissenschaftlich unerreichbar liegen. Sie spricht Goethe die Wissenschaftlichkeit

ab, weil sie nicht durchschaut, wie er gerade die Strenge des Forschens, die sie da fordert, wo die eigentliche Mathematik anwendbar ist, ausdehnt auf Erkenntnisfelder, wo dies nicht mehr der Fall ist.

Erst, wenn Goethes Denkmethoden nach dieser Richtung wirklich durchschaut werden können, wird man auch ein unbefangenes Urteil über die Beziehung gewinnen können, in der bei ihm Erkennen und Kunst gestanden haben. Man wird erst dadurch sehen, was die Fortentwicklung seiner Geistesart Fruchtbares sowohl für Kunst wie für Wissenschaft zu bringen vermag.

«DIE LEHRE JESU» VON FRANZ BRENTANO

Am 17. März 1917 starb bei Zürich *Franz Brentano* im hohen Alter, nach einem äußerlich durch wechselnde Schicksale hindurchgegangenem Philosophen-Leben. Viel bewegter aber war der innerliche Erdenwandel dieser Persönlichkeit. Dem Suchen nach der Wahrheit im ernstesten Sinne war dieses Leben gewidmet. Franz Brentanos Oheim war Clemens Brentano, der deutsche Dichter der Romantik. Die Familie war eifrig katholisch. Clemens Brentano war der Sohn von Maximiliane Brentano, der Freundin Goethes. Dieser hat die hochsinnige Gestalt der Maximiliane in seinem Werther als «Fräulein von B.» verewigt.

In Franz Brentano wirkte weiter der geistige Hochsinn der Familie Brentano wie auch ihr Katholizismus. Aber die Wirkung war eine sehr eigenartige. Er trug im Blute den Flug in Geisteswelten; aber nicht die romantische Leichtigkeit, um über alle Logik-Fesseln hinweg auf Phantasie-Flügeln in diesen Welten zu leben wie sein Oheim Clemens. Und er liebte innig die Hingabe an eine Erkenntnis, die frommem Fühlen entspringt; aber die scholastisch-aristotelische Schulung hinderte ihn, die Wahrheit in Offenbarungsform zu empfangen; das Herz drängte nach Religion; der Verstand nach Durchschauen des Wahrheitsinhaltes.

Er wurde zunächst katholischer Priester. Nicht nur aus den äußeren Verhältnissen einer katholischen Familie heraus, sondern aus echtem inneren Beruf. Und er *war* Priester in seiner Jugend, auch in dem Sinne, daß er den Eigengebrauch des Intellektes gegenüber dem Offenbarungsglauben für sündhaft hielt. Aber er war auch eifriger Theologe. Sein Scharfsinn entfaltete sich in glänzendster Art an der Scholastik und am Aristotelismus. Das romantische Erbe seiner Familie scheint in ihm ganz in logische Begriffsgestaltung gewandelt und verbunden mit höchster Gewissenhaftigkeit für die Wahrheit. Unbewußte, halbbewußte Zweifel wühlen in den Untergründen der Seele. Sich ihnen hinzugeben, gestattet sich der fromme Katholik nicht.

So trifft ihn die Erklärung des Unfehlbarkeitsdogmas. Er hatte für den berühmten Bischof Ketteler jene Denkschrift über dieses Dogma auszuarbeiten, welche dieser dann auf der Bischofversammlung zu Fulda vorbrachte. Brentano war innerlich durch die Abfassung dieser Denkschrift an der katholischen Kirche irre geworden. Gegen ein Dogma, das schon *bestand*, auch nur zu *denken*, hätte ihm sein frommer katholischer Sinn verboten. Aber das Unfehlbarkeitsdogma bestand noch nicht, als er sich zu dessen Prüfung aufgefordert fand. Er durfte prüfen. – Und er fand, nach der Prüfung, in seinem Herzen den Weg zur katholischen Kirche nicht mehr zurück. Die Kirche hatte das Dogma angenommen, das er aus seiner Katholizität heraus ablehnen mußte.

Franz Brentano verließ die Kirche und ward freier Philosoph. Er brachte in die Philosophie hinein die Kunst der streng logischen Begriffsgestaltung. Der Aristotelismus mit seinem Aufstieg von der Beobachtung der Sinne bis zur Erfassung des Geistigen in scharfsinnig geformten Begriffen war Brentano zur zweiten Natur geworden. – So wollte er sich als Philosoph in das Zeitalter hineinfinden, in dem die Naturerkenntnis Führerin in aller wissenschaftlichen Methodik geworden war. Eine seiner ersten philosophischen Schriften war diejenige, in welcher er den Satz vertrat: die wahre Philosophie dürfe sich kei-

ner anderen Methoden bedienen als die echte Naturwissenschaft. Aus dieser Gesinnung heraus wollte er in den siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine Psychologie schreiben. Sie war auf mehrere Bände berechnet. Aber es ist nur der erste Band erschienen. – In meinem Buche «Von Seelenrätseln» (Dornach 1960, Seite 95) habe ich die Gründe versucht darzustellen, aus denen heraus Brentano nie zum Abschlusse, nicht einmal zur Weiterführung seiner Psychologie hat kommen können. Dort findet man die Ansicht entwickelt, daß die Seelenerscheinungen gerade derjenige durch eine zum geistigen Schauen entwickelte Erkenntnisart wird beobachten wollen, der das Wesen der naturwissenschaftlichen Methodik recht durchschaut. Ein solcher wird sich für die Grenzen des Naturgebietes an diese Methodik zunächst halten, aber gerade durch ihre Handhabung sich überzeugen, daß die Seele in ihrer Wirksamkeit und ihrem Wesen nur erkannt werden kann, wenn das gewöhnliche Bewußtsein über sich hinausgehend die Fähigkeit eines exakten Schauens entwickelt. Diesem Schauen erschließen sich die Seelen- und Geistesvorgänge. Brentano wollte zu solchem Schauen nicht übergehen. Er wollte mit der naturwissenschaftlichen Methodik auch in das Reich der Seelenerscheinungen eindringen. Damit brachte er es nur bis zu den elementaren Seelenvorgängen. Aber nach seiner eigenen Meinung ist eine Seelenkunde wertlos, die es nur bis zur Bildung und Verkettung der Vorstellungen, zur Formung der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses und so weiter bringt. Wahre Psychologie muß zur Erkenntnis dessen gelangen, was als des Menschen besserer Teil bestehen bleibt, wenn der Leib zerfällt. – Aber zu solcher Psychologie kann nur exaktes Schauen kommen. Brentano wollte dieses nicht; und so ergab sich ihm für die höheren Teile der Psychologie kein Inhalt. Aus der naturwissenschaftlichen Methode heraus konnte er ihn nicht finden. Eine bloße Formalistik zu liefern, verbot dem ernsten Wahrheitssucher seine im höchsten Sinne ausgebildete denkerisch-wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit.

Brentano rang nun sein ganzes Philosophen-Leben hindurch mit den Weltenrätseln, die sich nur dem exakten Schauen erkenntnismäßig ergeben. Es war dieses sein Ringen ein großartiges. Wer seine bei Lebzeiten erschienenen Schriften verfolgt hat, der wurde, wenn er dafür ein Organ hatte, tief angezogen von der gewaltigen Erkenntnisarbeit dieses Philosophen.

Es ist nun nach den Mitteilungen seiner ihm treu ergebenen Schüler ein reicher Nachlaß Franz Brentanos vorhanden. Er soll im Laufe der Zeit veröffentlicht werden. Man wird seinen Schülern zu größtem Dank verpflichtet sein.

Was von diesem Nachlaß zu erwarten ist, davon bekommt man eine Vorstellung durch die erste Veröffentlichung aus demselben. Sie bringt – von Alfred Kastil vorzüglich eingeleitet – Brentanos «Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, mit einem Anhange: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre» (Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922).

Anfang und Ende der Brentanoschen Erkenntnisarbeit stehen durch diese Schrift vor der Seele des Lesers. Aus zwei Grundlagen geht hervor, was der Philosoph über die Lehre Jesu zu sagen hat. Aus einem innigen Verständnis für die Evangelien und aus einem gewissenhaft wirkenden, auf scharfe Ideenformung gerichteten Erkenntnisstreben. Durch Zusammenwirken dessen, was er auf diesen beiden Grundlagen errichtet, entsteht in Brentanos Seele: 1. Die Sittenlehre Jesu; 2. Die Lehre Jesu von Gott und Welt und seiner eigenen Person und Sendung; und 3. eine «Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre». In derselben Art ergibt sich ihm, was er als ausführliche Kritik der Pascalschen Darstellung des Katholizismus bringt.

Man kann nun den Bruch in Brentanos Weltanschauung, der für seine Bearbeitung der Psychologie festgestellt werden mußte, auch in seiner Stellung zum Christentum finden. Die Überzeugung gegenüber wissenschaftlichem Denken, die ihm aus dem nach naturwissenschaftlicher Methode arbeitenden Forschen erwachsen ist, wurde ihm Charakteristikon seiner ganzen Weltanschauung. Und so ringt er denn auch gegenüber

der Person Jesu, in der er die Gottwesenheit des Christus nicht finden kann. Wie stark an eine Auffassung, die an das Christusgeheimnis mit exaktem Schauen herantritt, und in Jesus den Christus als übersinnlich-überirdisches Gottwesen entdeckt, klingen Brentanos Worte an (Seite 37): «Die Weltanschauung Jesu war also nicht bloß geozentrisch, sondern auch christozentrisch und zwar in solcher Weise, daß um die Person des einen Menschen Jesus sich nicht bloß die ganze Erdgeschichte, sondern auch die der reinen Geister, der guten wie der bösen, ordnet und in jeder Hinsicht nur durch die Zweckbeziehung zu ihm ihr Verständnis findet. Die Welt ist nicht bloß in Rücksicht auf den einen allwaltenden Gott, sondern auch in Rücksicht auf diejenige Kreatur, die vor allen anderen sein Ebenbild ist, eine Monarchie zu nennen.» – Und doch: die Ideen, die Brentano von dem Christus Jesus entwickelt, laufen nicht ein in eine solche Geistesgestalt, die als die Wirklichkeit empfunden werden kann. Das kann nur bei einer Weltanschauung der Fall sein, welche von der Naturwissenschaft zu einer Geisteswissenschaft aufsteigt, von einer Geschichtserkenntnis über die äußeren Geschehnisse zu einer exakten Anschauung der übersinnlichen Wirksamkeit des Geistesreiches im geschichtlichen Leben. Jesus findet man durch eine der Naturwissenschaft nachgebildete Geschichtserkenntnis; den Christus findet nur eine echte Geisteserkenntnis. (Damit ist natürlich nicht gemeint, daß der fromme Sinn des Christen den Christus nicht findet. Er findet ihn im Gefühls-Erleben. Erkenntnis des Christus aber kann nur auf die angegebene Art errungen werden. Und nach einer solchen strebte Brentano.) Der Philosoph Brentano hat sich den Weg ins Geistgebiet, auf den er doch gewiesen war, durch seine Stellung zum naturwissenschaftlichen Denken verbaut*. Er hat deshalb auch den Weg zu Christus, den er durch seine Auseinandersetzung mit dem katholischen

* Man hat im Kreise der Brentanoschen Schülerschaft meine Auffassung von den Schwierigkeiten Brentanos gegenüber der Psychologie angefochten. Ich würde gerne zugeben, daß die dem Philosophen Nahestehenden darüber mehr wissen können als ich; aber ich werde nun in meinem Urteile gerade durch die «Lehre Jesu» Brentanos wesentlich bestärkt.

Dogma verloren hat, nicht völlig wiedergefunden. Gerade durch das, was ein so ehrwürdiger Wahrheitssucher nicht finden konnte, ist Brentano eine der bedeutendsten Philosophen-Erscheinungen der Gegenwart.

DAS VERSTEHEN DER MENSCHEN (BRENTANO UND NIETZSCHE)

Persönlichkeiten wie Franz Brentano, über dessen Lebensarbeit im letzten Aufsatz einige Andeutungen gemacht worden sind, geben Veranlassung, den Blick auf die Kulturkräfte des ganzen Zeitalters zu richten. Denn dasjenige, was sich in dem Leben solcher Menschen entwickelt, geht aus den Kulturströmungen dieses Zeitalters hervor. In gewissem Sinne ist es so, daß diese Menschen nur intensiver bewußt fühlen, was in ihren Mitmenschen mehr oder weniger unbewußt auch vorgeht. Das gesamte soziale Leben setzt sich aber zuletzt aus diesen unbewußten Vorgängen zusammen.

Nun ist im Leben Brentanos eine der auffälligsten Erscheinungen sein Gegensatz zu Friedrich Nietzsche. Das tritt ganz deutlich auch in Brentanos «Lehre Jesu» zutage. Es findet sich in diesem Buche ein ganz kurzes Kapitel, in dem gefragt wird, wie Nietzsche sich neben der Persönlichkeit Jesu ausnimmt. Schon daß Brentano eine solche Frage aufwirft ist charakteristisch. Wer zu Jesus dem Christus so steht, wie – nach den Ausführungen im letzten Aufsatz – Brentano nicht stehen konnte, wie es sich aber einer anthroposophischen Erkenntnis ergibt, der wird diese Frage gewiß *so* nicht aufwerfen, wie es Brentano tut. Daß ein so ernster Wahrheitsucher überhaupt zu dieser Frage kommt, zeigt bei ihm eine tief verhaltene Antipathie gegen die ganze Geistesart Nietzsches. Diese verrät sich auch dadurch, daß Brentano Nietzsche eine belletristisch schillernde Eintagsfliege nennt.

Hier soll weiter nicht eingegangen werden auf das Verhältnis, das Brentano in seiner Art zwischen Jesus und Nietzsche

feststellt, sondern nur auf die absolute Ablehnung der ganzen Geistesart Nietzsches von seiten Brentanos.

So begreiflich diese Ablehnung für jemand ist, der beide Persönlichkeiten ihrem Wesen nach kennt, so bezeichnend ist sie als Ausdruck für eine bedeutsame Zeiterscheinung: für die Verständnislosigkeit überhaupt, mit der sich heute Menschen gegenüberstehen können, die aus der Zeitkultur heraus ihre Bildung schöpfen.

Manche werden sagen, solch eine Erscheinung sei selbstverständlich, und es sei zu allen Zeiten so gewesen. Denn der Mensch entwickele sich eben nach seiner Individualität; und da müsse, was Zeitbildung ist, bei dem einen so, bei dem andern anders erscheinen. Das ist richtig; und es soll hier gewiß nicht der philisterhafte Standpunkt vertreten werden, daß es am besten wäre, wenn die Menschen die persönlichkeitslosen Abdrücke einer allgemeinen Kulturschablone wären. – Aber, wer unbefangen gewisse soziale Tatsachen des heutigen Lebens betrachtet, der kann wissen, daß von einem verständnisvollen Einander-Entgegenkommen der verschiedensten individuellen Anschauungen für den Fortschritt der zivilisierten Menschheit gerade in der nächsten Zukunft unermeßlich viel abhängen wird. Und einem solchen tauchen dann die schwersten Bedenken gegenüber diesem Fortschritt auf, wenn er wahrnehmen muß, wie eine scharf ausgeprägte Individualität nicht nur das Eigene energisch vertritt, sondern auch sich erfüllt mit bloßer Ablehnung einer andern scharf ausgeprägten Individualität, statt mit jener verständnisvollen Auffassung, die heute so notwendig auch den entgegengesetztesten Gedankenrichtungen wäre.

Man kann nämlich sehen, wie Nietzsches innere Lebensrichtung aus ganz ähnlichen Untergründen hervorgeht wie die Brentanos. Dieser geht vom Katholizismus aus und wendet sein Denken so, daß er in eine naturwissenschaftliche Gesinnung einmündet. Aus dieser findet er keinen Ausweg in eine Erfassung der geistigen Weltwesenheit. Nietzsche geht von dem Griechentum aus, dessen künstlerischer Impuls ihm bei

Richard Wagner wieder erneut erscheint. Philosophisch legt er sich, was sich ihm da als Weltauffassung gestaltet, durch die Anlehnung an Schopenhauer zurecht. Man kann sagen: Nietzsche, der nur um wenige Jahre jünger ist als Brentano, steht im Beginne der siebenziger Jahre des vorigen Jahrhunderts vor der aufkommenden naturwissenschaftlichen Denkungsart so wie Brentano einige Jahre vorher. Dieser als gläubig-zweifelnder Katholik, jener als gläubig-zweifelnder Bekenner einer antikisierenden Kunstweisheit. Und Nietzsche verfällt derjenigen naturwissenschaftlichen Anschauung, die nicht durch Umartung der Erkenntnis zum Geist aufsteigen will, geradeso wie Brentano.

In «Menschliches-Allzumenschliches», in der «Morgenröte» steigt Nietzsche für die Erkenntnis des Menschenwesens aus dem Seelischen in das Physiologische hinunter, das die naturwissenschaftliche Zeitrichtung gelten läßt. Nur die persönliche Orientierung ist bei beiden verschieden. Brentano will alle Wahrheit nach dem Muster der zeitgenössischen Naturerkenntnis wissenschaftlich begründen. Er kann dabei nicht in die Region der geistigen Weltwesenheit gelangen, nach der er doch aufstrebt. Diese Region zieht sich gewissermaßen zurück vor dem, was er naturwissenschaftlich erfassen kann. – Nietzsche hat vor seiner Seele die sittlichen Ideale des Menschen stehen. Er lernt naturwissenschaftlich denken. Da wird, was als rein geistig-seelisches Ideal vorher erschienen war, zum Ergebnis dessen, was aus den Kräften der Leiblichkeit aufsteigt. Physiologisch im umfassenden Sinne wirkt der menschliche Leib. Er bildet als Ergebnis auch die Ideen und Ideale aus. Es wird für Nietzsche eine Lebenslüge, wenn man die Sache so ansieht, daß die Ideale in einer selbständigen Geisteswelt wurzeln. Diese Geisteswelt ist der Nebel, der für den verblendeten Menschen als selbständig erscheint, für den Wissenden als physiologisches Machtstreben, das sich als selbständige Geisteswelt maskiert.

Brentano schmiedet sich sein Erkenntniswerkzeug mit der naturwissenschaftlichen Methodik seines Zeitalters. Es wird

fein in der Zergliederung auch des Seelischen; aber es wird stumpf gegenüber den großen Welttatsachen des Geisteslebens. Nietzsche bildet sich mit der naturwissenschaftlichen Denkungsart sein Werkzeug; es wird robust, um das Seelische überall in seiner leiblich-physiologischen Umkleidung zu beklopfen; aber es wird zum Hammer, der die selbständige Geisteswelt zermürbt.

So persönlich verschieden gestaltete sich die Wirkung des wissenschaftlichen Zeitalters auf Brentano und auf Nietzsche. Aber die Ursache war bei beiden das Untertauchen in die zeitgenössische naturwissenschaftliche Denkungsart.

An zwei Persönlichkeiten, von denen eine jede auf andere Menschen einen bedeutenden Eindruck gemacht hat, zeigt sich, was eine allgemeine Zeiterscheinung von heute ist: die Menschen leben sich nicht zusammen, sondern auseinander. – Da kann nur heilend wirken ein erkennendes Aufsteigen in die geistigen Welten. Denn diese sind einheitlich für alle Menschen. Sie unterdrücken nicht die Individualitäten. Diese können, nach ihren persönlichen Eindrücken, allerdings in der mannigfaltigsten Weise von ihnen reden. Und befangene Gemüter sagen dann, weil die verschiedenen Menschen so Verschiedenes über Geisteswelten sagen, ist alles unsicher. Aber die Verschiedenheit rührt nur von den Gesichtspunkten her, von denen gesehen wird. Die geistige Wirklichkeit, die erkannt wird, ist eine Einheit. Und deshalb findet der Mensch, der zum Geiste aufsteigt, den andern Menschen in seiner Seele. Brentano hat für Nietzsche nur Ablehnung, *trotzdem* er ihm durch das Schicksal, das über beide durch das Untertauchen in die naturwissenschaftliche Denkungsart verhängt ist, so nahe steht.

Die Anerkennung der Geisteswelt wird Menschen-Verstehen bringen; der Zweifel an den Erkenntniswegen in das Geistige bricht die Brücken von Seele zu Seele ab.

Unter den Menschen, die für das geistige Leben zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts besonders charakteristisch sind, wird man den im Frühling 1917 verstorbenen Philosophen *Franz Brentano* nennen müssen. (Ich habe in dieser Wochenschrift von ihm anläßlich des Erscheinens seines Christusbuches gesprochen und in einem Nachruf, der den 3. Abschnitt meines Buches «Von Seelenrätseln» bildet.)

Franz Brentano wollte eine Philosophie von der Seelenkunde aus gewinnen. Er hat von seiner groß beabsichtigten Psychologie nur den ersten Band erscheinen lassen. Er wollte die Seelenwissenschaft nach einer Methode aufbauen, die nach dem Ideal der Naturwissenschaft orientiert sein sollte. Alles, was er an Feinem, Scharfsinnigem über die Seelenerscheinungen ersonnen hat, geht in der Richtung, die hier in dieser Wochenschrift als «Anthroposophie» gekennzeichnet wird. Allein die Naturwissenschaft, in der Brentano aufgewachsen ist, und an der er methodisch festhalten wollte, betrachtet ein Eindringen in die wirkliche geistige Welt als Phantastik. Und zu einer «Geisteswissenschaft», die auf Anschauung des Geistes geht und dabei doch so streng verfährt wie die moderne Naturwissenschaft, konnte sich Brentano nicht verstehen. Er konnte sich mit vollem Bewußtsein nicht zu dem aufschwingen, wozu alle seine Ideenwege hinweisen. So blieb sein Werk unvollendet.

Aber gerade durch ihr Ringen wird die Seele dieses «Seelenforschers» zu einer Erscheinung, die den geisteswissenschaftlichen Seelenbetrachter immer wieder aufs neue mächtig anzieht. Die kleinste Gabe seiner schriftstellerischen Leistungen bietet ein unbegrenztes Interesse.

Es gibt nun ein kleines Büchelchen «*Aenigmatias*» (Neue Rätsel von Franz Brentano, 2. Auflage, München 1909) von diesem Philosophen. Er sagt selbst in der Vorrede, daß die zahlreichen Rätsel, die er geschaffen und in diesem Büchelchen mitgeteilt hat, «recht eigentlich Erzeugnisse der Gelegenheit»

sind. «Wiederholt fand ich mich in Kreisen, die sich mit solchen Spielen des Scharfsinnes zu unterhalten liebten; und nur dem Wunsche, ihnen gefällig zu sein, verdanken meine Rätsel ihr Entstehen.»

Und dennoch; geht man liebevoll auf diese Rätsel ein, so findet man in ihnen die besondere Eigenart dieses Denkers wieder. – Brentano wurde durch seine strenge scholastische Schulung zu einer scharfen Behandlung des Denkens geführt. Das Stellen von Fragen an das Leben und die Welt wurde ihm zur feinsten Seelenkunst. Das Gestalten klarer, lichtvoller Begriffe war ihm in unbegrenztem Felde eigen. Aber durch sein Eingehen auf die Naturwissenschaft seiner Zeit kam er in ein seelisches Erleben, das nicht an die Wesenheit der Dinge heran will; die «Grenzen des Erkennens» trafen bei ihm mit einem nach Unbegrenztheit treibenden Scharfsinne zusammen. Und so konnte er sich mit diesem Scharfsinn den Dingen und Vorgängen der Welt gegenüber nur fühlen wie jemand, der irgend etwas in einer leichten Umhüllung in Händen hat und der sich nun zu *raten* bemüht, was diese Umhüllung in sich schließt.

Wer Sinn hat für die Untertöne, die aus den Gedanken eines Menschen herausklingen, der kann aus Brentanos tiefgründigen Büchern und Abhandlungen überall den «Rätselsucher» auf besondere Art herausfühlen. Es entstehen bei ihm die Rätsel der Natur und des Geistes dadurch auf besondere Art, daß er in seinen Fragestellungen etwas wie ein Tasten hat, das an die Dinge nicht heran will, weil es glaubt, durch zu unvorsichtiges Zugreifen die Wirklichkeit zu grob wahrzunehmen. Das wird schließlich die Grundstimmung des ganzen Brentanoschen Denkens.

Und ein solches Denken darf sich, ohne sich untreu zu werden, zur Erholung in die spielerischen Regionen zurückziehen, wo das Fragestellen zum geistreichen *Umhüllen* des Gemeinten wird. So empfindet man gegenüber den Brentanoschen Rätseln. Denn es ist bei ihm dieselbe Seelenverfassung auf leichtspielerische Art wirksam, wenn er den Leuten Rätsel aufgibt,

die sich zum äußersten Ernst erhebt, wenn er den «Rätselfragen» des Daseins nachsinnt.

Man merkt die Gedankenfeinheit, wenn Brentano raten läßt:

«Süß bin ich und dem Kindeshunger Wonne,
Da schwind' ich rasch wie Schnee im Strahl der Sonne.
Doch, schwingt die junge Phantasie die Flügel,
So schwell ich, wachse über alle Hügel
Und sperr' ihr Paradies als breiter Riegel.»

Und man empfindet ernst dieselbe Feinheit, wenn Brentano die Äußerungen des Seelenlebens in Klassen einteilt.

Wenn dieser Philosoph die Leute witzig unterhalten will, so tut er es, indem er in den Scherz den Geist von seinem Philosophen-Impuls gießt. Und wenn der Philosoph empfindet, wie das Denken ein solch merkwürdiger Alchimist ist, der aus dem kleinsten Vorgang ein tiefernstes Welträtsel macht, so bringt es Brentano durch eine ähnliche Umwandlung zustande, einen Spaß so auszudrücken, daß ihn eine «Tragödie in Worten» umhüllt:

«Wen warf man in Wasser zum Sieden erhitzt?
Wem hat man den Bauch mit dem Messer geschlitzt?
(Vorhingen die innern Geweide ihm itzt;)
  Wem riß man die Seel' aus dem Leibe?
Wem stutzte den Schweif man zum traurigen Stumpf?
Wen stieß man hinab in den pfuhligen Sumpf?
Wen schleifte man fort mit verstümmeltem Rumpf? –
  Mich, der ich es alles beschreibe.»

(Brentano sagt von manchem seiner Rätsel: «Begegnet man bei ihrer Lösung oft großer Schwierigkeit, so trägt die Geschicklichkeit derjenigen die Schuld, für die sie zunächst bestimmt waren. Die feinsten und wunderlichsten Aufgaben waren ihnen die liebsten, und keine blieb ungelöst.» Da ich aber bei den Lesern dieser Wochenschrift keine geringere Geschicklichkeit voraussetzen darf, so lasse ich die Lösung bei den Beispielen weg. Brentano gibt ja auch in dem Buche keine.)

Zuweilen ist es reizvoll, wie der Philosoph in das Rätsel etwas hineinträgt, was fast die Weltenschwere einer philosophischen Frage hat, zum Beispiel:

«Ich bin ein Meer, ein Ozean,
Der schier die halbe Erde decket,
Ein Grab, das Tausende umfahn
In gleichem Frieden hingestrecket.

Bin eine Hexe, die den Sinn
Mit Trugesfäden dir umwebet,
Ich bin die ernste Lehrerin,
Die euch der Schöpfung Schleier hebet.»

Daß eine Winzigkeit mit geradezu dialektischem Wortschwall sinnvoll umhüllt werden kann, zeigt das Rätsel:

« Weil ein klein, unscheinbar Ding,
Achtet man es oft gering,
  Was Verwirrung schuf.
Wenn es in den Lüften schwebt,
Schweigt das Zischen, und es hebt
  Sich des Staunens Ruf.

Ja ein Weiser hochgelahrt (Hegel)
Hat den Atem nicht gespart,
  Sprach das große Wort,
In dem wohlgefügten Staat
Sei der Fürst, was in der Tat
  Dies an seinem Ort.»

Brentano wurde Rätselschmied, weil er im Grunde seines Denkquells viel mehr Kraft hatte, als er in seiner Philosophie ausleben konnte; aber er war in so hohem Grade Philosoph, daß er dies auch blieb, wenn er Witze machte. Seine Rätsel sind von der verschiedensten Art: Charadoiden, Verdoppelungscharaden, Füllrätsel und so weiter sind darunter; aber alle sind so, daß man fühlt: es ist da der Geist selbst, der zum Späßemacher wird.

Als Beigabe zu den Vortragsreihen über Anthroposophie und Pädagogik, die ich gegenwärtig hier in England zu halten habe, wurden von den Veranstaltern auch einige Ausführungen über die eurythmische Kunst gewünscht.

Ich wollte den Zuhörern zeigen, wie diese Kunst geradeso wie jede andere in dem Sinne aus dem Leben heraus gestaltet ist, daß dabei der schöne Gedanke Goethes zur Wahrheit wird, die Kunst sei eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die ohne sie niemals zu einer Offenbarung kämen. Etwas scheinbar ferne und doch so nahe Liegendes drängte sich mir auf, da ich darauf hinweisen wollte, wie Eurythmie als die Kunst der Bewegung des einzelnen Menschen oder von Menschengruppen die Offenbarung der menschlichen Seele durch den Menschenleib wird. Die Erinnerung an den von mir in dieser Wochenschrift öfter besprochenen Philosophen Franz Brentano tauchte in meinen Gedanken auf. An dem, was einem besonders wertvoll ist, wird man oft in charakteristischer Weise gewahr, was man eigentlich im Leben überall beobachten kann. Man würdigt aber das Allgemein-Gegenwärtige erst recht, wenn man es im Lichte eines besonders Charakteristischen sieht.

Es verursachte mir immer einen tiefen Eindruck, wenn ich vor vielen Jahren in Wien als Zuhörer Franz Brentano, den hervorragenden Seelenforscher, dem Rednerpult sich nahen, dann seine Konzeptblätter entfalten und seine Gesten während des Vortrags machen sah. All dies sagte ebensoviel wie die Worte, die der Philosoph sprach; ja ich möchte fast das Paradoxon aussprechen: es sagte mehr.

Die rechte Hand nahm das Blatt, hielt es aber so, daß man fast hätte meinen können, es müßte den gerade gestreckten Fingern, die es nur leise umfaßten, entfallen. Es war mehr in den Raum hineingestreckt als gehalten. Dabei war die Hand zumeist so gehalten, daß sie an dem vorgestreckten Arm etwas nach abwärts hing. Sie war in einer Geste, in der ein Betrachtender sein kann, der einen Gegenstand ins Auge faßt, welcher

tief seine Seele beschäftigt. Die linke Hand unterstützte öfter die rechte im Halten des Blattes; öfter bewegte sie sich zwischen Blatt und Tischoberfläche in vielsagender Weise. Die Fingerbewegung war dabei äußerst ausdrucksvoll. Man konnte die Vorstellung bekommen, daß alle diese Gesten darnach strebten, ein unmittelbarer Ausdruck dessen zu sein, was in der Seele vorging, und daß das Blatt, das gehalten werden mußte, eigentlich nur störend in die Gestenentfaltung eingriff. – Die Art, wie der Blick auf das Blatt fiel, war diesem Eindruck ganz angemessen. Er streifte gewissermaßen leise über die Blattfläche hin. Man konnte nicht meinen, daß gelesen wurde; eher, daß zu dem auf dem Blatte Stehenden etwas hinzugesehen wurde.

In all dem lag die ganze Seelenbetrachtung Franz Brentanos. Dieser hat die von ihm gegebene Gliederung der menschlichen Seelenfähigkeiten immer für etwas besonders Wichtiges gehalten. Er unterschied im Umfange des seelischen Lebens das Vorstellen, die Urteilsfällung und die Gefühle der Liebe und der Abweisung. Der *Wille* kam dabei etwas zu kurz. Er wurde gewissermaßen nur so weit berücksichtigt, als er im Gefühle lebt. Die ganze Philosophie Franz Brentanos macht den Eindruck, als ob sie sich subtil, geistvoll in dem Umfang des innerlich Seelischen bewegte, aber davor zurückschreckte, die dem Menschen äußere Wirklichkeit zu ergreifen. Als ob sie sich in diesem Ergreifen sofort unsicher fühlte. Es ist etwas da, was die Seele hindert, den Punkt zu erfassen, wo das Gefühl sich im Willen verwirklicht und die Außenwelt ergreift.

Die ganze Weltanschauung Brentanos trägt diesen Charakter an sich. Sie ist Betrachtung, die in sich selbst unsicher darüber sich fühlt, wie sie zu dem kommt, was betrachtet wird. Sie findet in sich etwas vor wie ein «Ding an sich»; aber findet innerhalb ihrer selbst keine Berechtigung, robust von einem solchen zu reden. Sie weiß aber zugleich auch, daß alles Reden über die Welt stumpf bleibt, wenn die Brücke zum in sich ruhenden Dasein nicht gefunden werden kann.

Brentano hat viele Ausgangspunkte gewählt, um diese

Brücke zu finden. Ich habe im dritten Kapitel meines Buches «Von Seelenrätseln» davon gesprochen, wie er deshalb seine schon in den siebziger Jahren als ersten Band veröffentlichte Psychologie nicht weiter brachte, weil er die von ihm erstrebte Brücke nicht finden konnte.

Brentano hielt in seinen Gedanken die Dinge der Welt so, wie er das Konzeptblatt in der Hand hielt. Diese Hand brachte nur genau so viele Kraft auf, als nötig war, damit ihr das Blatt nicht entfiel. Sie ließ das Blatt zwischen den Fingern ruhen; hielt es aber nicht. Und der Blick fiel nicht auf das Blatt, er fiel über dasselbe; er las nicht, sondern schien bloß die Formen des Geschriebenen zu betrachten.

So auch waren die Gedanken dieses Mannes. Sie wollten in das Innere der Dinge, hielten sich aber scheu an den Formen derselben zurück, sobald sie an sie stießen. Sie sahen über die Dinge hinweg. Sie streiften sie.

Es waren wirklich die Seelenerlebnisse in einer deutlichen Art in der ganzen Haltung des Körpers, besonders in Arm- und Händehaltung geoffenbart. Man möchte sagen: in seinen Gedanken hat Brentano immer wieder den Ansatz dazu gemacht, diese Haltung zu ändern; in dem Streben nach der ihm eigenen Geste war seine Philosophie durch das Wesen seiner Persönlichkeit fest geworden. Diese Gesten sagten in präziser Form, was die Gedanken, weil sie immer wieder in Zweifel verfielen, aus dieser präzisen Form herausbrachten.

Wer derartiges erlebt hat, der lernt hinblicken auf die Sprache des menschlichen Körpers. In seinen Bewegungen wird die Welt zur bewundernswerten Künstlerin. Sie läßt das Seelische, in dem der Geist lebt, für das Auge sichtbar werden. Und im Sinnlich-Wahrnehmbaren Geistiges ganz unmittelbar *schauen*, so daß man beim Anschaubaren stehen bleiben kann, und die Gedanken als solche verstummen; das ist künstlerisches Betrachten.

Ein Gebiet des Geistes so erobern, daß es restlos sinnlich anschaubar werden konnte, das hat stets zu einem Kunstbereich in der Entwickelung der Menschheit geführt.

Nun, die Eurythmie will, was in der Seele leben kann, durch die aus dem menschlichen Organismus naturgemäß folgenden Bewegungen wie in einer sichtbaren Sprache zum Ausdruck bringen. Sie geht über das Mimische hinaus, das die Sprache nur gewissermaßen da und dort ergänzt, aber ihr nicht vollkommen gleich wird; sie wird aber auch nicht zum Tanz, der den Charakter der Sprache verlieren muß, weil er nicht Offenbarung des Seelisch-Geistigen, sondern Überfließen desselben in die äußere Bewegung werden muß. Nichts soll gegen die volle Berechtigung dieser Künste selbstverständlich gesagt werden; sie haben ihre eigene Schönheit. Die Eurythmie stellt sich ihnen selbständig als aus dem Leben gestaltete sichtbare Sprache, die zur Kunst werden kann, gegenüber. –

EINE VIELLEICHT ZEITGEMÄSSE PERSÖNLICHE ERINNERUNG

Innerhalb meiner Vorträge habe ich oft die Gedanken des feingeistigen Kunstschriftstellers *Herman Grimm* angeführt. Ich tat es, weil in ihnen mir eine der Strömungen im letzten Drittel des neunzehnten und noch bis in das zwanzigste Jahrhundert fortzuleben schien, die von Goethe ausgegangen sind. Es fiel wie ein bedeutsames Ereignis in mein Leben, als ich 1881 das Buch in die Hände bekam, das die von Herman Grimm im Wintersemester 1874/75 in Berlin über Goethe gehaltenen Vorlesungen wiedergab. Das Buch wirkte so auf mich, wie wenn etwas von Goethe selbst Ausgehendes durch dasselbe noch in die Zeit herüberwehte, in der man Goethes fünfzigsten Todestag erlebte. Für dasjenige, was ich damals empfand, sah ich später die Erklärung in den Worten, die Herman Grimm erst 1894 der fünften Auflage seines Goethebuches voranschickte: «Ich lebte in meiner Jugend in einer Umgebung, von denen fast Alle persönlich mit Goethe verkehrt hatten, und rechnete mich selbst dazu, als sei mir dies Vorrecht durch eine Art von Erbschaft zuteil geworden.»

In diesen Goethevorlesungen sind im Grunde nur Gedanken, die entweder den Abschluß von seelischen Erlebnissen bilden, oder solche, die perspektivisch in eine Weltanschauung weisen. Den Abschluß von Erlebnissen, die unter Menschen spielten, welche empfanden, wie wenn der Schatten Goethes in ihren Kreisen dann herumging, wenn Entscheidendes sich zutrug. Herman Grimm brachte gewissermaßen in Worte, was die geistigen Kinder Goethes durch mehrere Jahrzehnte als gemeinsames Seelengut sich erworben hatten. In den Vorlesungen sprach eine Persönlichkeit, die alles so sagte, wie nur sie es konnte und die doch die Anschauungen Vieler vermittelte. Alles war individuell-eigenartig und doch etwas wie die gemeinsame Empfindung einer großen Anzahl von Menschen, die es als eine geistige Errungenschaft ihrer Zeit ansahen, in der seelischen Atmosphäre Goethes zu leben.

Aber ich hatte noch eine andere Empfindung beim Lesen dieses Buches. Ich vermeinte, Herman Grimm schildere von Goethe nur, was dieser in seinem Verhältnis mit den Menschen erlebte. Mir kam vor, auch dasjenige, was in den Vorlesungen über Goethes Werke gesagt wurde, sei nur ein Spiegelbild von Goethes Umgange mit der Welt. Ich sagte mir: aber Goethe hatte doch die Stunden, in denen er den großen Rätselfragen des Daseins künstlerisch und erkenntnismäßig nachging, die in der seelischen Einsamkeit erfahren werden. Das alles schien mir in Herman Grimms Gedanken erwähnt, aber nicht vorhanden. Meine eigenen Goethe-Studien gingen aber durchaus auf diese Seite des Goetheschen Lebens. Deswegen stand ich zu dem Buche so, daß ich von ihm aufs intensivste angezogen, und daß es mir von einer andern Seite sogar unsympathisch war. Und oftmals sagte ich mir: da fehlt doch der Kern des Goetheschen Wesens; da ziehen Erlebnisse und Werke Goethes wie Schattenbilder vor dem Blicke vorüber.

Aber in diesen Schattenbildern lebte eben doch die besondere Form des Idealismus, die aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in dessen zweite herüberleuchtete. Ein Idealismus, der den Willen hatte, nicht bloß in Gedanken zu

träumen, sondern in das ganze menschliche Leben sich auszubreiten. Ein Idealismus, der sich durch die Art, wie er erlebt wurde, auch für bewiesen, ja für unwiderleglich hielt.

Herman Grimm dachte und empfand in dieser Art von Idealismus. Für mich bedeutete dies, daß ich nicht anders konnte, als mich während meiner Jugendzeit mit allem bekannt zu machen, was Herman Grimm geschrieben hatte. Da stand denn bald vor mir, wie die Perspektive einer Weltanschauung den Hintergrund aller seiner Bücher und Essays bildete. Ich empfand diese Weltanschauung als überwältigend großartig auf der einen Seite, als zu leicht wiegend auf der andern. Herman Grimm hat über Goethe, Michelangelo, Raphael, Homer Bücher, über vieles andere Essays geschrieben. All das aber umfaßt nur Einzelheiten einer Weltanschauung, die im geschichtlichen Werden der Menschheit, in den Taten der großen Persönlichkeiten die Offenbarungen einer Art schaffender Weltphantasie sieht. Diese Weltphantasie steht hinter allem: in Homer, Dante, Shakespeare, Michelangelo, Raphael, Goethe lebte sie; und was diese Persönlichkeiten der Welt gaben, waren die Erlebnisse, die sie mit der schaffenden Weltphantasie hatten.

Mir war klar: die universelle Phantasie, von der Herman Grimm sprach, ist Eine der Offenbarungen der Geisteswelt, die wie in der Natur, so auch in der Geschichte als die eigentliche Realität angeschaut werden muß. In Herman Grimm lebte eine intensive Ablehnung aller geschichtlichen Anschauungen, die nicht auf den Geist gingen. Aber er wollte den Geist nur in der schaffenden Phantasie anerkennen. Vor mir stand, nach meiner Ansicht, eines der seelenvollsten Bekenntnisse zum Geist, die man in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts noch finden konnte, die aber – im Sinne meines Aufsatzes «Anthroposophie und Idealismus» in dieser Wochenschrift – doch vor dem Tore der eigentlichen Geisteswelt stehen blieben.

Da ich so fühlte, war es mir ein zweites für mein Leben bedeutsames Ereignis, als ich dann während meiner Weimarer

Jahre Herman Grimm persönlich kennen lernen durfte. Ich hatte das Glück, bald nachdem dies geschehen war, von ihm einmal zu Mittag im «Russischen Hof» in Weimar eingeladen zu werden. Ich war sein einziger Gast. Er hatte für uns zwei ein Zimmer im Gasthofe ausgesucht, wo sonst niemand war. Ungestört verlief das Gespräch. Er sprach wie jemand, der sich bewußt ist, einen in sich gefestigten, den eigenen Wert in sich bergenden geistigen Inhalt in sich zu tragen, der auf jüngere Leute wirken soll. Eine bis in die geringsten Kleinigkeiten gehende vornehme Haltung der Seele war ihm eigen. Nichts von Pathos kam aus seinem Munde. Die Wirkung des Bedeutenden, die alles machte, was er sagte, rührte von der Eigenart seiner Satzprägung her, die stärker im Gespräche sich geltend machte, als sie in seinen Schriften erscheint. Er hatte nichts Lehrhaftes; aber er wollte überzeugt sein können, daß seine ausgesprochenen Gedanken entsprechenden Widerhall bei dem Zuhörenden fanden. So erschien er mir, besonders wenn ich über das mit ihm genommene Mittagessen und einen Spaziergang nachdachte, den ich auch einmal mit ihm allein machen durfte. Bei dem Mittagessen kam das Gespräch auf Homer, auf Gervinus, auf die literarhistorische Methode, auf Grillparzer und auf vieles andere. Immer aber wieder wurde berührt, wie im Hintergrunde seines Denkens und Empfindens die «Geschichte der nationalen Phantasie» stehe. Im höchsten Grade seelenvoll war es, wie er auseinandersetzte, daß all sein Forschen darauf hinausliefe, eine solche zustande zu bringen. Es war schön, ihn so sprechen zu hören, und für mich war es viel zu früh, als er mit *seiner* Art des Humors, der zugleich den Ernst ausdrückte, mit dem er sich doch als Träger einer bedeutsamen Geistesströmung fühlte, sagte: «Jetzt, mein lieber Steiner, werde ich Sie in Gnaden entlassen.»

In dieser Charakteristik wollte ich andeuten, wie Werk und Persönlichkeit Herman Grimms in mir lebten, wenn ich seine Gedanken als solche anführte, die ein Streben nach der Geisteswelt innerhalb der neueren Geistesentwickelung darstellen. Es ist mit ihnen so wie mit denen des «Idealismus», den ich in

dieser Wochenschrift zu kennzeichnen versuchte. – Nun war mir Herman Grimm bis vor kurzem eine Persönlichkeit, die mir wie noch lebend vorkam, wenn ich von seinen Gedanken sprach. Ich zitierte ihn so, wie ich es tat, in dem Bewußtsein: man dürfe das tun, weil er ein «Zeitgenosse» ist. Jetzt aber fühle ich: man kann ihn so nicht mehr zitieren. Seine Gedanken sind «Geschichte» geworden. Die letzten Jahre haben die Menschen viel erleben lassen. Man hat den Übergang von «Gegenwart» zu «Geschichte» gründlicher erlebt, als dies manchem andern Zeitalter zugeteilt war.

Ich möchte über diesen Übergang in einem weiteren Artikel sprechen.

WIE SICH HEUTE «GEGENWART» SCHNELL IN «GESCHICHTE» WANDELT

Im vorigen Aufsatz habe ich mit Hinweis auf Herman Grimms Gedanken darauf aufmerksam gemacht, wie heute die Menschen intensiver den Übergang von unmittelbar erlebter «Gegenwart» zur «Geschichte» durchmachen, als in manchem anderen Zeitalter. Besonders stark kann das auffallen, wenn man auf die Schilderung sieht, die Herman Grimm in seinen Goethevorlesungen von Goethes Eintritt in Rom gibt. Bei Betrachtung der Empfindungen, die in Goethes Seele aufleben, als dieser die «Hauptstadt der Welt» – nach dessen eigenem Ausdruck – betritt, steht vor Herman Grimms Geist eine große weltgeschichtliche Perspektive. Er verfolgt den inneren Geistesgang der Menschheit zurück, von der Gegenwart in die Vergangenheit. Er findet, daß der Mensch der Gegenwart mit vollem inneren Verständnis nur bis in die Zeit der römischen Entwickelung zurückreichen kann. Die römischen Tatmenschen, die römischen Denker und Künstler sind so noch zu verstehen. Denn ihre Lebensäußerungen gehen aus einer Seelenverfassung hervor, die trotz der Entwicklung, die durchgemacht worden ist, mit der gegenwärtigen eine innere Verwandtschaft hat. Geht man aber weiter zurück, so klafft

ein Abgrund vor dem, was geschichtlich überliefert ist. Die griechischen Persönlichkeiten handeln aus Impulsen heraus, die den gegenwärtigen Seelen fremd sind. Erzählt man ihre Geschichte, so fühlt man sich eher in einer Märchen-Stimmung; nicht in derjenigen, die das derb-wirkliche Leben ausströmt, das mit dem Römertum beginnt, und in der die gegenwärtigen Menschen noch atmen. Alkibiades oder Solon sind in ihrem geschichtlichen Elemente die reinen Märchenpersonen gegenüber Cäsar oder Brutus, die ganz auf der Erde stehend empfunden werden.

Herman Grimm hat ein Buch über Homers Ilias geschrieben. Er wollte durch Stil und Haltung dieses ganzen Buches in ein Gebiet führen, in das man ohne Bedenken, den irdischen Boden verlassend, durch die Schwingen der Phantasie dringen darf. Denn im Erdenleben hat man, nach Herman Grimms Meinung, heute nicht mehr die Voraussetzungen, um in dies ferne, griechische Land zu kommen. Man würde ein größerer Phantast, wenn man mit heute «wirklich» genannten Vorstellungen Achill oder Agamemnon erreichen wollte, als auf den Wegen der die Welt nachschaffenden Phantasie.

Herman Grimm hat Bücher über Michelangelo und Raphael geschrieben. Da versucht er mit den Vorstellungen, die sich der Mensch im Gegenwartsleben erobert, bis in die geschichtlichen Kreise zu dringen, in denen die Renaissance-Künstler leben. Sogar bis zu Giotto und Dante nimmt Herman Grimm eine Orientierung, die an der Gegenwart gewonnen ist. Ja, er geht so bis zu Augustinus zurück; und es wäre ihm natürlich gewesen, dies auch zu tun, wenn er noch von den Vorkommnissen der römischen Republik gesprochen hätte. – Vor der griechischen Geschichte macht er Halt. Da muß der Geistesboden verlassen werden, auf den das Römertum bis in die Gegenwart herein geführt hat; da muß in Märchenstimmung hinein gesegelt werden.

Mit solchen Empfindungen sieht Herman Grimm auf Goethe hin, wie dieser in Rom eintritt. Er meint, Goethe habe Rom als die «Hauptstadt der Welt» empfunden, weil er an

diesem Orte am intensivsten ausgeprägt fand, was das römische Zeitalter der Menschheit gebracht hat. Dieses Zeitalter, *vor* dem das griechische Märchenalter lag, und *nach* dem dasjenige liegen wird, in das die gegenwärtige Menschheit eben eintritt. – Herman Grimm deutet *in seiner Art* ganz kräftig darauf, wie er sich selbst im Antritte dieses neuen Zeitalters fühlt und wie er Goethes Vorempfindung desselben beurteilt. – Doch ist hier der Punkt, wo man ganz deutlich fühlt: so wie vor kurzer Zeit noch kann man jetzt nicht mehr Herman Grimms Gedanken in die Gegenwart hereintragen. Er meinte auf Goethes Empfindungen in Rom aufzutreffen, wenn er von seinen eigenen in den Goethe-Vorträgen so spricht: «Ich selbst habe noch einen allerletzten Schimmer der Abendröte erleben zu dürfen geglaubt, in welcher Goethe Rom erblickte.» «Den Römern ... fehlt das Märchenhafte völlig. Sie haben keine Spur mythischer Abstammung und sind verständlich vom ersten Augenblicke an als Politiker, Rechtsgelehrte, Soldaten, Beamte, Kaufleute. Ihre Tugenden und ihre Laster liegen offen da und ohne poetischen Überglanz.» Dagegen stellt Herman Grimm seine Empfindung gegenüber den Griechen so dar: «Wenn uns Homer und Plato, selbst Aristoteles und Thukydides, oder Phidias und Pindar noch so verwandt erscheinen: ein kleiner Mond im Nagel erinnert an etwas wie Ichor, das Blut der Götter, von dem ein letzter Tropfen in die Adern der Griechen mit hineingeflossen war.»

Aber stärker als all dieses, das Herman Grimm so sagt, als ob damit auch Maßgebendes über Goethe gesagt wäre, dringt dessen eigenes Wort heute in die Seele. Goethe betrachtet die künstlerischen Werke, die ihm in Italien zugänglich sind. Durch sie hindurch vermeint er das Wesen der griechischen Kunst zu empfinden. Und er spricht darüber aus, daß er glaubt, dem Geheimnis dieser Kunst dadurch auf die Spur gekommen zu sein, indem er sehe, wie die Griechen bei Schöpfung ihrer Kunstwerke nach denselben Gesetzen verfuhren, nach denen die Natur selbst verfährt, und denen er auf der Spur sein wollte. Da ist kein Drang in Goethe, sich von dem

Niveau der römischen Erdenwirklichkeit in eine griechische Märchenwelt zu versetzen. Da ist vielmehr der ganz andere Trieb, durch die Anschauung der griechischen Kunstwerke sich zu einer *höheren, wahren* Wirklichkeit hindurchzuarbeiten, zu einer geistigen Wirklichkeit, von der auch die Märchen schaffende Phantasie erst eine Tochter ist.

Zu *dieser* Wirklichkeit wollte Herman Grimm doch nicht vordringen. Wo er fühlte, daß er nicht mehr Erdenwirklichkeit unter den Füßen habe, da wollte er ins Reich der schaffenden Phantasie entschweben.

Man fühlt: da darf man heute nicht mehr mitgehen. Man muß in die geistige Wirklichkeit mit Seelenkräften hineinkommen, die so exakt sich erleben lassen wie diejenige, die ins Reich des Naturdaseins dringen. Goethes Gedanken darf man dabei anführen, wie wenn sie gegenwärtig gesprochen wären. Herman Grimm sprach auch über Goethe so, wie die Zeit sprechen durfte, die noch glaubte ohne wirkliche Geistanschauung die Menschheit zur Anerkennung der bloßen Ideen vom Geiste zu bringen. Herman Grimm war einer von denen, welche diesen Traum am schönsten geträumt haben. Er wollte auskommen damit, zu sagen: «Alles Griechische, bis in die festesten historischen Zeiten hinein, behält für unsere Blicke etwas Märchenhaftes ... Alkibiades ist der reine Märchenfürst, mit Cäsar verglichen.» So zu sprechen, ist heute nicht mehr erlaubt. Die Erdenwirklichkeit ist gewissermaßen so rauh geworden, daß durch sie ein Geistiges, das wir nur im Märchenhaften anschauen, sogleich vor unseren Blikken aufgezehrt wird. Man muß heute das Wesen des Menschen in einer solchen Tiefe erkennen, daß Alkibiades nicht als «Märchenfürst» erscheint, sondern so wirklich wie Cäsar, wenn auch von einer andern Wirklichkeit.

Ich möchte in einem nächsten Aufsatz den Gedanken ausführen, daß Persönlichkeiten wie Herman Grimm der menschlichen Betrachtung gerade dadurch *lebendig* bleiben, daß man sie aus dem Lichte der «Gegenwart» im rechten Augenblicke in das der «Geschichte» rückt.

DER NOTWENDIGE WANDEL
IM GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Für die Art, wie charakteristische Kräfte im Geistesleben der letzten Zeit, die so schnell «Gegenwart» in «Geschichte» wandelt, auf eine idealistisch gestimmte Seele wirkten, ist manches bei Herman Grimm – ich möchte fast sagen – erschrecklich bezeichnend. Ich habe bei meiner Herman Grimm-Lektüre viele solche «erschreckliche» Augenblicke erfahren. Ich möchte weniges davon kennzeichnen.

In dem Essay-Band: «Aus den letzten fünf Jahren» (Gütersloh 1890) hat Herman Grimm den Vortrag abdrucken lassen, den er am 2. Mai 1886 bei der ersten ordentlichen Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar gehalten hat. Der Titel ist «Goethe im Dienste unserer Zeit». Man verfolgt zunächst jeden Satz mit tiefem Anteil. Geistvoll tritt hervor, wie Goethes Zeitgenossen wenig von dem gewußt haben, was die an Goethe gebildeten Menschen 1886 über ihn wissen. Aber die Empfindungswandlung wird ebenso vor die Seele gestellt, die damit gegeben ist, daß für die Zeitgenossen eben Goethe ein Lebender war, für die Späteren ist er es nicht. Da finden sich die Sätze: «Man brauchte Goethe nie begegnet zu sein, oder mehr von ihm gelesen zu haben, als in seinen vornehmsten Werken enthalten war: das bloße Wissen, daß er lebe, erfüllte mit der Kenntnis seines Wertes und mit dem Gefühle persönlichen Zusammenhanges. ... Ich habe mich gefragt, ob das, was heute an Stelle dieses Gefühls bei uns getreten sei, dem entspreche, was es sein könne. Mir scheint, als sei trotz der Massen von Material, die uns über Goethes äußere und innere Erlebnisse zu Gebote stehen, unser Gefühl geistiger Verbindung mit ihm weniger wirksam, als es sein müßte.»

Und von solchen Gedanken geht Herman Grimm zu einer Besprechung von Goethes Verhältnis zu Winckelmann über. Dieser hat sich in der Zeit, welche die vorgoethesche genannt werden kann, aus engen geistigen Verhältnissen zu einer großen, reinen Kunstbegeisterung durchgerungen, die ihn nach

Italien getrieben hat. Er hat zuletzt einen tragischen Tod gefunden, indem er ermordet worden ist. Nun hat Winckelmann in seinen Schriften die alte Kunst vor dem Verständnisse der Menschen geradezu wieder auferweckt. Goethe hat nun für sich diese Auferweckung in Italien in der eigenen Seele erlebt. Was ihm Winckelmann vorempfunden hat, das erlebte er auf seine Art nach. Dadurch ist er dazu gekommen, in seinem Buche «Winckelmann und sein Jahrhundert» diesem nicht bloß ein literarisches Denkmal zu setzen, sondern seine Gestalt, seine ganze geistige Tätigkeit lebendig, aus der eigenen Seele herausgebildet, zu schaffen. Herman Grimm hat die Vorstellung: der von Goethe geschaffene Winckelmann ist es, der nun in der Geistesentwickelung weiterlebt. Ohne Goethe hätte die Welt die Erinnerung an den sterblichen Winckelmann gehabt; durch Goethe ist Winckelmann neu erstanden, und zwar so, daß der von Goethe erweckte die irdische Unsterblichkeit hat. Nun meint Herman Grimm: so müßten es *die* machen, welche die rechte Verbindung mit Goethe suchen diesem gegenüber. «Goethe stellt ihn (Winckelmann) als Lebenden, als aktives Element in den Dienst der Gegenwart von 1805, und es ist Goethes Werk, wenn Winckelmann auch heute noch lebendig und Leben verleihend unter uns steht. – Dies ist es, was mit Goethe selbst in umfangreicherem Maße jetzt geschehen muß, wenn wir aus ihm ziehen sollen, was er für uns enthält.»

Das alles und das weitere des Herman Grimmschen Vortrages liest man mit zunehmender Spannung. Man gibt sich den Gedanken einer Persönlichkeit hin, die in ihrer Seele geistdurchtränkt die Frage erlebt: was soll geschehen, damit die Menschen der Gegenwart in der Fortentwickelung der Menschheit den rechten Weg gehen. Man liest, indem man den seelischen Herzschlag des Schreibenden miterlebt. Man fühlt sich in der Atmosphäre eines freudig dem Geiste zustrebenden Seelenlebens.

Da kommt man auf Seite 7; und man ist aus der ganzen Stimmung plötzlich wie herausgerissen. Da schreibt Herman

Grimm: «Niemand, soviel ich weiß, glaubt heute an Goethes Farbenlehre: für uns heute liegt der Inhalt dieses Buches in Goethes Darlegungen, wie die Meinungen über das Verhältnis des menschlichen Auges zu den farbigen Erscheinungen mit der ganzen Lebensauffassung und Gesinnung derer in Zusammenhang stehen, die sie aufstellten. Nehmen wir Goethes Kampf gegen Newton. Wie Goethe hier mit der Geschichte der Naturforschung in England beginnt. Wie er die Stellung, die Newton innerhalb ihrer einnahm, zu bestimmen sucht. Wie er das, was er Newtons Irrtum nennt, als eine notwendige Folge dieser äußeren Verhältnisse in Verbindung mit seinem persönlichen Charakter erfaßt! Die Leistung als historische Arbeit ist so genial, daß sie die Frage, ob Goethe hier nicht irrte, zur Nebensache werden läßt.» –

Auf festem Boden steht man, bevor man im Verfolgen des Vortrages an diese Stelle herankommt. Aber da beginnt der Boden zu schwanken. Man fragt sich: darf für jemand zur Nebensache werden, was er zur Grundlage des Urteiles machen muß, daß Goethe eine *geniale* historische Arbeit geleistet hat. Man kann feststellen, daß es in der Farbenlehre zwei Standpunkte gibt: den Goetheschen und den Newtonschen, und kann unentschieden lassen, welchen man für berechtigt hält. Wenn man dann behauptet: Goethe habe auf dem seinigen eine geniale Leistung vollbracht, dann ist die Sache ganz begreiflich. Aber ist es auch irgendwie begreiflich, wenn jemand sagt: es ist mir gleichgültig, ob Goethes Standpunkt ein irrtümlicher ist, ich muß sogar sagen: alle maßgebenden Menschen halten ihn für einen solchen; aber Goethe hat den Irrtum genial vertreten? Man kann das *nur dann* sagen, wenn man damit nicht, wie Herman Grimm es macht, aufhört, über die Sache zu sprechen, sondern nun erst beginnt, zu kennzeichnen, wie ein genialischer Irrtum bei Goethe möglich war. – Und wie findet man mit einer solchen «Gleichgültigkeit» gegenüber einer Genieleistung Goethes mit diesem die Verbindung, «wie sie sein müßte», da doch Goethe in allem Ernste gesagt hat: er habe im Poetischen manches gelei-

stet, doch das schätze er nicht so stark wie die Tatsache, daß er auf gewissen Gebieten der Naturerkenntnis unter seinen Zeitgenossen allein das Rechte wisse?

Für jemand, der Herman Grimm so verehrt wie ich, ersteht da die Frage: Ist es dieser hervorragenden Persönlichkeit hier nicht so ergangen, daß sie sich innerhalb des Geisteslebens ihrer Zeit die Geistigkeit, zu der sie hinstrebte, nur unter einer bestimmten *Voraussetzung* – wie eine Illusion – vor das Seelenauge stellen konnte? Diese Voraussetzung war die, daß sich Herman Grimm nicht kümmerte um diejenigen Elemente im Geistesleben seiner Zeit, die, wenn er sie im vollen Ernste genommen hätte, von ihm hätten zurückgewiesen werden müssen, sofern er seinen eigenen Standpunkt hätte aufrecht erhalten wollen. Er hat sie nicht zurückgewiesen. Er wollte in Ruhe mit ihnen leben. Dadurch aber war er genötigt, mit seinen eigenen Meinungen wie auf einer Insel zu leben, auf der er idealische Bauten aufführte, während rings herum die verheerenden Wogen der mechanistisch-«positivistischen» Weltanschauungen brausten. – Und fällt heute der Blick auf die «Insel der Idealität» Herman Grimms, in ihrer oft bezaubernden Schönheit, so verschwindet sie sogleich für diesen Blick. Das «mechanistisch-positivistische» Meer verschlingt sie. So ist es mit den Geisteswegen, die einzelne auserlesene Persönlichkeiten in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gingen. Ihre Geistigkeit war selbst dann abstrakt, wenn sie so seelenvoll und gemütinnig auftrat wie bei Herman Grimm. Die darauf folgende Zeit fordert das Verhältnis des Menschen zum «Geistigen in seiner Wirklichkeit».

Ein weiteres Verfolgen dessen, was den Bewunderer Herman Grimms «erschrecken» kann, wenn er an einzelne Stellen seiner Schriften kommt, und was den Wandel der Geistesforderungen in der heutigen Zeit offenbart, soll in einem nächsten Artikel sich finden.

DER GEIST VON GESTERN UND DER GEIST VON HEUTE*

In den Jahren 1890 bis 1897 lebte ich in Weimar. Ich hatte am Goethe- und Schiller-Archiv zu arbeiten. Herman Grimm kam wiederholt zu kurzen Besuchen dahin. Für mich waren diese Tage besondere Festtage. Ich hatte das Gefühl: wenn Herman Grimm in Weimar ist, versteht man das «Weimar der Goethe-Zeit» besser als sonst. Er brachte einen Teil von Goethes Seele lebendig mit. Mir wurde das kleinste Detail dieser Besuche von Bedeutung. Heute steht noch lebendig vor mir, wie Herman Grimm einmal im Archiv über Goethes Iphigenie sprach. Und so vieles andere. Immer war, abgesehen von dem Inhalt seines Redens, die Art fesselnd, in der er sprach. Man konnte die Empfindung haben, dahinter liegen geistige Zusammenhänge, die er erlebt hat, und aus denen heraus seine Worte kamen.

1894 trat mir aber seine Gestalt in seiner Abwesenheit im Archiv ganz eigentümlich vor die Seele. Es war eben das Vorwort zu der fünften Auflage seines Goethebuches erschienen. Herman Grimm hatte darin auseinandergesetzt, wie er während der Arbeit an diesen Vorträgen und auch nachher in freundschaftlichem Verkehr stand mit Persönlichkeiten, deren Interesse ganz besonders Goethe zugewandt war. Es waren der Literarhistoriker Julian Schmidt, der das geistreiche Buch über die Geschichte des neueren deutschen Geistesleben geschrieben hat, Gustav von Loeper, der verdienstvolle Herausgeber von Goethes Werken, und Wilhelm Scherer, der Professor der deutschen Literaturgeschichte an der Berliner Universität. Mit den beiden ersten fühlte sich Herman Grimm ganz im Einklang, obwohl er und jeder der beiden andern in bezug auf Goethe voneinander abweichende Betrachtungswege gingen. Anders war es bei Scherer. Er hielt im Äußeren mit ihm Freundschaft. Nach Scherers früh erfolgtem Tode

* Dieser Aufsatz schließt sich mit den drei vorigen zu einem Ganzen zusammen.

schrieb er in diesem Vorwort, nachdem er versichert hatte, wie gut er mit Julian Schmidt und Loeper ausgekommen war: «Viel später erst trat Wilhelm Scherer, aus Straßburg berufen, dauernd in Berlin ein. Um Jahrzehnte jünger als wir drei Norddeutschen. Aus Wien kommend. Durch seine Stellung als amtlich berufener Professor der Deutschen Literatur auch für das, was speziell Goethe anging, uns gleichsam vorgesetzt. Ein jugendlicher, aggressiver, rücksichtsloser Geist, der, was uns Dreien am meisten fehlte, mit den Lehren der Lachmann-Hauptischen Schule vertraut, die sogenannte ‹wissenschaftliche Methode› dieser Schule nicht nur mit Leichtigkeit anwandte, sondern auch sie energisch zu vertreten willens war. Wir drei Älteren gingen aus von Goethes Persönlichkeit, Scherer von den Manuskripten und Lesarten seiner Werke. Scherer verlangte vor allen Dingen einen ‹sauberen Text›. ‹Jeder Text›, lautete seine Lehre, ‹ist verderbt: es gilt, ihn so zu edieren, daß auf ihm sicher gefußt werden kann.› Diese Edierung zu bewirken, gab es Mittel, die er genau kannte. Uns drei Anderen waren sie gleichgültig.»

Diese Charakteristik Wilhelm Scherers stand eines Tages unmittelbar nach dem Erscheinen des Vorwortes in Diskussion bei mehreren damals zum Besuche im Archiv anwesenden Persönlichkeiten, die zumeist unbedingte Verehrer des gekennzeichneten Literarhistorikers waren. Auch Erich Schmidt, der gefeiertste Schüler Scherers und dessen Nachfolger im Berliner Lehramt war dabei. Es war eine recht aufregende Szene. Man war ungeheuer verärgert. «Jeder Text ist verderbt: es gilt, ihn so zu edieren, daß auf ihm sicher gefußt werden kann.» Das sollte Scherers Lehre sein. Man empfand das wie einen Unsinn und bezeichnete es als solchen. – Nun, inhaltlich war ja auch wirklich kaum etwas einzuwenden gegen das, was Erich Schmidt und die andern sagten. Sie hatten – nicht nur von ihrem Standpunkte aus – recht.

Mir war die Stunde schmerzlich. Vor mir stand im Geiste die Gestalt Herman Grimms, des glänzenden, geistvollen Kunsthistorikers, des Prägers von lichtvollen Ideen, die ich so

liebte. Er hatte hier etwas geschrieben, wovon mit Recht gesagt wurde, es sei ärgerlicher Unsinn.

Aber was lag denn eigentlich vor? Da war eine Richtung in der Literaturgeschichte ausgebildet, die die dichterischen Schöpfungen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange so betrachtete, daß dabei die damals so erfolgreich ausgebildete «positivistisch-naturwissenschaftliche» Methode zur Anwendung kam. Ein Höchstes in menschlicher Geistesentfaltung sollte so erforscht werden, wie man gewohnt geworden war, in der Naturwissenschaft vorzugehen. Wilhelm Scherer war der energischste Repräsentant dieser Forschung. Die Naturwissenschaft war auf dem Wege, in ihren Aussagen das Geistige ganz zu verlieren; nun sollte die Betrachtung des Menschengeistes ihrem Ideal folgen. Die literaturgeschichtlichen Forschungen konnten zum Inhalt nur noch Tatsachen haben, die in ganz äußerlichem Zusammenhange mit dem wahren Werden des Menschengeistes stehen. – Das war ein Weg, der Herman Grimm nur ganz unheimlich sein konnte. Er wollte das Werden des *Geistes* verfolgen, wenn auch nur in einer dem *abstrakten* Idealismus verwandten Art. Aber diese Art war, wie der ganze abstrakte Idealismus, nicht imstande, gegen den Ansturm der ungeistigen naturwissenschaftlichen Methoden aufzukommen. Das kam in Herman Grimms persönlichem Verhalten zum Ausdrucke. Er fand keine wirksamen Gedanken, um seine instinktive Abneigung gegen Scherers Methode auszusprechen. Er hatte nur das *Gefühl* von etwas Schlimmem. Und so kennzeichnete er Scherers «Lehre», indem er etwas Absurdes aussprach. Wie wenn er hätte sagen wollen: was da eigentlich zugrunde liegt, weiß ich nicht; aber es kommt mir so absurd vor, wie wenn man durch allerlei kritische Methoden die Dichtertexte erst machen müßte.

Damit aber ist die Stellung der Geistesforscher von der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gegenüber einer geistverleugnenden Wissenschaft gegeben. Diese Geistesforscher hatten nicht den lebendigen Geist, sondern nur dessen ideellen Gedankenschatten. Mit diesem fanden sie noch

die Möglichkeit, über Kunst, Geschichte und so weiter zu sprechen, aber sie konnten sich kein durchgreifendes Urteil bilden über den Wert der geltenden Wissenschaft. Ein Vertreter dieser «geltenden Wissenschaft» sagte mir einmal: Herman Grimm ist kein ernster wissenschaftlicher Arbeiter, sondern ein geistiger Spaziergänger.

Nur eine Geisteswissenschaft, die nach dem lebendigen Geiste strebt, kann in der Naturerforschung wieder den Geist finden und ihn dann aber auch der Kunst-, der Geschichtsbetrachtung und so weiter zurückgeben.

Herman Grimm stand mit der bei ihm leuchtenden, schönen Schattenform der Gedanken wie ratlos gebannt zwischen einer geistgemäßen und einer geistverleugnenden Weltbetrachtung.

In dem Kapitel seines Goethe-Buches, in dem Herman Grimm Goethes Verhältnis zur Naturerkenntnis behandelt, findet sich die Offenbarung dieser Ratlosigkeit. Da sagt er: «Die mosaische Schöpfungsgeschichte gipfelt im Menschen, welcher als Inhaber der Nutznießung alles Vorhergeschaffenen eintritt ... und das Christentum erhebt den Menschen in solchem Sinne zum Zweck der Schöpfung, daß ohne ihn die Welt inhaltslos wäre. – Gegen diese Anschauung empörten sich die Naturwissenschaften. Die Astronomie eröffnete den Kampf, indem sie die Erde, die für den Mittelpunkt des Weltsystems galt, als ein nur untergeordnetes Gestirn erkannte, dessen herrschende Bewohner damit zugleich degradiert wurden ...» Herman Grimm bringt es nur zu einer Art ästhetischer Entrüstung gegenüber der naturwissenschaftlichen Denkart. Von der Kant-Laplaceschen Hypothese sagt er: «Aus dem in sich rotierenden Weltnebel – die Kinder bringen es bereits aus der Schule mit – formt sich der zentrale Gastropfen, aus dem hernach die Erde wird, und macht, als erstarrende Kugel, in unfaßbaren Zeiträumen alle Phasen, die Episode der Bewohnung durch das Menschengeschlecht mit inbegriffen, durch, um endlich als ausgebrannte Schlacke in die Sonne zurückzustürzen: ein langer, aber dem heutigen

Publikum völlig begreiflicher Prozeß, für dessen Zustandekommen es nun weiter keines äußeren Eingreifens mehr bedürfe, als die Bemühung irgend einer außenstehenden Kraft, die Sonne in gleicher Heiztemperatur zu erhalten. – Es kann keine fruchtlosere Perspektive für die Zukunft gedacht werden, als die, welche uns in dieser Erwartung als wissenschaftlich notwendig heute aufgedrängt werden soll. Ein Aasknochen, um den ein hungriger Hund einen Umweg machte, wäre ein erfrischendes appetitliches Stück im Vergleiche zu diesem letzten Schöpfungsexkrement, als welches unsere Erde schließlich der Sonne wieder anheimfiele ...»

Noch vor kurzem hatte man ein Recht auf die Meinung, die Betrachtung der Natur werde einen Anstoß nach dem Geistigen durch die Fortbildung einer solchen Denkart wie die Herman Grimmsche erhalten können. Heute zeigt sich, daß die Kraft dieser Denkart nirgends mehr lebendig ist. Und Herman Grimm würde, wenn er jetzt noch lebte, wohl selbst einsehen müssen, daß nicht nur Naturwissenschaft bis zur Anschauung des Geistigen fortgeführt, sondern daß auch alle historischen Betrachtungen von den gedanklichen Geistesschatten bis zu den lebendig-waltenden Geisteswesenheiten verfolgt werden müssen.

Die Ausführungen, die ich durch eine Reihe von Aufsätzen in Anknüpfung an Herman Grimms und Anderer Werke gemacht habe, verfolgten das Ziel, zu zeigen, wie das von Vielen im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts aufgenommene und bis in die Gegenwart fortgesetzte Suchen nach einem geistigen Inhalt der Weltanschauung zu einem toten Punkt geführt hat.

Noch mehr als Andere ist für dieses Suchen kennzeichnend *Wilhelm Jordan*, der Dichter des «Demiurgos» und der «Nibelungen». – Die ganze Haltung seiner Dichtung ist davon bestimmt, daß seine seelische Entwickelung in die Zeit fiel, in der die Naturwissenschaft sich anschickte, maßgebende Autorität für die Bildung einer Weltauffassung zu werden.

Mit herzhafter Gemütskraft ergriff Wilhelm Jordan, was Astronomie über die Entstehung des Sonnensystems, was Geologie über den Werdegang der Erde, was Chemie über das Wesen der stofflichen Welt sagen wollten. In den fünfziger und sechziger Jahren gab er der Welt seine groß angelegten Dichtungen. In ihnen wirkte wie der die Seele tragende Strom das naturwissenschaftliche Denken seiner Zeit. Dichterkraft wollte Wilhelm Jordan als Blüte in der Seele entwickeln, die auf ihrem Grunde das Bekenntnis zur Naturwissenschaft hatte.

Aber er wollte noch mehr. Er wollte religiöse Frömmigkeit als Frucht aus dieser Blüte heraus entfalten. Er war so stark in den Geist der Naturwissenschaft eingedrungen, daß er wußte, diese kann nicht von sich aus zum Religiösen führen. Der Mensch muß das Religiöse *trotz* der voll anerkannten Naturwissenschaft finden. In der Menschenseele muß *mehr* leben als die Kraft, eine Naturwissenschaft zu entfalten. Diese bildet die *Blätter* der Pflanze. In den Blättern sind die Blüte und die Frucht noch nicht sichtbar. Aber die Kraft zu ihrer Entstehung steckt schon in den Blättern.

Mit einem solchen Bewußtsein schrieb Wilhelm Jordan seine «Andachten». Es sind die «Andachten» eines Gottsuchers, der

auf dem Boden der Naturwissenschaft steht; aber eines solchen, der das geistige Weltenwesen nicht aus der Natur-Erkenntnis herausdestillieren wollte, sondern der es durch eine besondere Seelenkraft unabhängig von der Natur-Erkenntnis suchte. Aber der es so suchte, daß er im Erkenntnisbesitze doch noch Bekenner der Naturwissenschaft bleiben konnte.

Kein Wunder, daß es Wilhelm Jordan weder den Stürmern von der Art der Straußanhänger Recht machte, die aus der Naturwissenschaft selbst eine Religion machen wollten; noch auch den Bekennern der alten Traditionen, die nicht zugeben wollten, daß die Naturwissenschaft einen neuen Weg zum Geistigen fordere.

So erhoben sich gegen die «Andachten» die Bedenken von links und rechts.

Ihnen stellte nun Wilhelm Jordan sein Buch «Die Erfüllung des Christentums» entgegen. Es erschien 1879, in der Zeit, als die Wogen desjenigen Glaubens anfingen besonders hoch zu gehen, der annahm, eine giltige Weltanschauung dürfe nur aus der Naturwissenschaft gewonnen werden.

Im «Präludium» zu dieser Schrift spricht Wilhelm Jordan fast wie Einer, der trunken ist von den Enthüllungen der Natur-Erkenntnis:

Dein Isisschleier ist gefallen,
Natur! Wir sehn dich Sterne ballen
Aus milchig blassem Weltendunst.
Noch fragen wir: wie keimt das Leben?
Doch ist erlauscht dein Weiterweben,
Das Rätsel deiner Meisterkunst.

Nun grinst den stolzen Welterrater
Ein Baumtier an als Ältervater,
Als dessen Ahn ein armer Wurm,
Als Urahn endlich eine Zelle,
Geknospt, als unter warmer Welle
Sich barg der Chaosglutensturm.

– – – – – – – – –

Ist wahr der Priesterspruch geworden:
«Der wird sein Lebensglück ermorden
Wer dieser Göttin Bild entschürzt?»
Ist nach hinweggezognem Schleier
Der ungestüme Wahrheitsfreier
Gelähmt, verzweifelt hingestürzt?

Wilhelm Jordan antwortet mit einem kräftigen: *Nein.* Aber er will auch nicht einstimmen in das Denken derer, die mit den alten Philosophenmitteln in das Natur-Erkennen den Weltenschmerz hineininterpretieren. Er wendet sich gegen Schopenhauer, der in der Zeit, als Jordan wirkte, gerade das Ohr der Menschen gefunden hatte, und gegen dessen «Nachfolger» Eduard v. Hartmann. Ihnen war, wohl nach Jordans Empfindung, die «Natur», die so lange als vom Geiste abgefallen gedacht worden ist, zu einem Wesen geworden, in dem man, nachdem der «Isisschleier gefallen war», nur eine den Menschen quälende Isis schauen konnte.

Der afterweise Hohn und Jammer
Der sinnverbohrten Weltverdammer
Beherrscht den Markt als Lieblingskost.
Die Jugend saugt aus Schopenhauer
Ins welkgeschulte Hirn die Trauer,
Ins laue Herz den Freudenfrost.

Der Schüler greift zum Pulvertode,
Der heut beliebten Kurmethode
Zu schnell verbrauchten Rückenmarks.
In bitterm Ernste gar zu meinen
Scheint Herr von Hartmann das Verneinen
Des Lebens- und des Weltenquarks.

Wie will nun Wilhelm Jordan zu einem geistigen Weltanschauungs-Inhalt kommen? Er wendet sich an die selbstschöpferische Kraft der Menschenseele. Als Dichter lebte er in dieser selbstschöpferischen Kraft. Und er fühlte in *seiner* Dichterkraft etwas von derjenigen Seherfähigkeit, die in al-

ten Zeiten die Mythen über Weltenwerden und geistige Menschheitsführung geschaffen hat. In die Erkenntnisse der Natur darf diese Kraft nicht hineinreden. Aber über das Reich der Natur hinaus darf sie in *Bildern* das in der Menschenentwickelung wirkende geistige Wesen zum Ausdruck bringen. Sie darf die Fortsetzerin dessen werden, was in der vornaturwissenschaftlichen Zeit an Bildern in dieser Richtung erzeugt worden ist. Jordan sagt darüber (in «Erfüllung des Christentums» Seite 213): «So bin ich in die Lage gekommen, mit der gegenwärtigen Summe der wissenschaftlichen Welterkenntnis die poetische, mythische, religiöse, theologische Weltanschauung in ihrem ganzen geschichtlichen Verlauf zu vergleichen. Das Ergebnis war, daß beide einander keineswegs so feindlich und unversöhnbar gegenüberstehen, als es von Zeloten auf beiden Seiten behauptet und desto unduldsamer verfochten wird, je größer ihre Unwissenheit in Betreff des Gegenreichs und je beschränkter selbst der Gesichtskreis ist, welchen sie in ihrem eignen Reich überblicken. Vielmehr verhalten sie sich zu einander wie Suchen zum Finden, wie Vermuten und Ahnen zum Erkennen und Wissen, wie Wünschen und Hoffen zum Erlangen, Besitzen und Können, und sind und bleiben einander deshalb immerdar unentbehrlich.»

Wilhelm Jordan sieht nicht, daß die einstmals Mythen schaffende Kraft der Menschenseele für die Zeit, in welcher der Mythen-Inhalt überzeugend wirkte, auch Bilder über das Natur-Geschehen formte, die den Mythen über das Geistige gleichgeartet waren. Indem aber die Natur-Anschauung ihre neuzeitliche Form angenommen hat, bedarf sie zur Ergänzung nicht nur einer Fortsetzung der alten Seelenkraft, sondern einer solchen, die den Geist in der Menschenseele ebenso an den Geist in der Welt heranbringt, wie das naturwissenschaftliche Denken in Messen, Wägen und Zählen an die Naturdinge und das Naturgeschehen herankommt.

Jordan findet (Erfüllung des Christentums Seite 168): «Unsere Kosmologie, sowohl die himmlische, das heißt astronomische, als die irdische, also geologische, so lange sie sich

streng beschränkt auf ihr eignes Gebiet und auf ihre eigenen Wissensmittel, so lange sie mithin nicht Kunde vorwegnimmt aus einem *anderen Wissensreich*, welches erst mit der Geschichte des Menschen anhebt, und diese Kunde wie taschenspielernd in das ihrige erst hineinlegt, um dann zu tun, als ob sie da zu finden sei – diese unsere Kosmologie muß ehrlich bekennen, von *sich* aus von Gott nichts zu wissen, noch, aller Wahrscheinlichkeit nach, jemals wissen zu können.» –

Der Naturwissenschafter weiß, daß er im physischen Bereiche an die Wirklichkeit herantritt. Der Mensch, der in dieser Beziehung mit dem Naturwissenschafter mitgeht, kann gar nichts anderes als den Durchbruch nach der geistigen Welt von der Seele aus anzustreben. Wilhelm Jordan will die selbstschöpferischen Kräfte der Seele entfalten, aber nicht so weit, daß er mit ihnen bis zum wirklichen objektiven Geiste vordringt. So verfällt er demselben Schicksal wie die in diesen Aufsätzen charakterisierten Persönlichkeiten: Carriere, Herman Grimm. Er läßt in sich die geistige Kraft der Seele walten, so daß sie über die Sinnesanschauung hinaus Ideen produziert; aber er kann in diese Ideen nicht den objektiven Geist hereinbringen, wie man in der Sinnesanschauung das objektiv Physische zum Inhalte der Ideen macht.

Also auch ein so stürmisch vorgehender Geist wie Wilhelm Jordan kommt auf dem Gebiete der geistigen Welterkenntnis nicht bis zum Erschaffen des wirklichen Geistigen. So ist auch er bei dem toten Punkte angelangt, nach dem sich in der neueren Zeit so Viele bewegt haben, die über das Materielle hinaus nach dem Geiste strebten, die zuletzt aber nichts hatten als die in der Seele selbst produzierten Ideen, die ohnmächtig waren, objektiv Geistiges aufzunehmen.

Auch Wilhelm Jordans Streben nach dem Geistigen ist zu schwach gewesen, um nicht von der Naturwissenschaft überwältigt zu werden. Die Gegenwart und nächste Zukunft braucht eine Geisteswissenschaft, die den Schritt über das alte Erkennen hinaus ebenso macht, wie ihn die Naturwissenschaft gemacht hat.

WIE DIE GESCHICHTE DER DICHTUNG DEN GEIST VERLOREN HAT

Um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ließ der Literaturhistoriker und Geschichtschreiber *Gervinus* eine Geschichte der deutschen Dichtung erscheinen. Sie bot etwas Überraschendes. Das Werden der deutschen Dichtung ist mit eindringlicher Beherrschung des Geistesganges geschildert. Die Fülle des Stoffes ist einleuchtend gegliedert; die einzelnen dichterischen Erscheinungen mit einem gewissen Verständnis individualisiert.

Doch es ist alles so dargestellt, als ob die Kräfte, die in dieser Dichtung wirkten, mit Goethes Tode mitgestorben wären. Als ob mit Goethe alles ausgeschöpft wäre, was in dem Quell, in dem die deutsche Dichtung ihren Ursprung hatte, enthalten war.

Gervinus ließ seine Überzeugung durchleuchten, daß die nach Goethe auftretenden Dichter nicht mehr die volle Berechtigung hätten wie die vorangehenden, den Sinn aus der praktischen Wirklichkeit hinweg in die Regionen zu wenden, aus denen die dichterische Inspiration kommt. Die Folgezeit sollte nicht den Schöpfungen der Phantasie, sondern dem praktischen Leben gehören. Die Dichtung muß, wie durch ein Naturgesetz, an ein bloßes Epigonentum übergehen.

Was Gervinus ausgesprochen hatte, wirkte stark. Mein lieber Lehrer und Freund *Karl Julius Schröer*, der ein begeisterter Anhänger von Gervinus war, ließ 1875 eine Geschichte der «Deutschen Dichtung im 19. Jahrhundert» erscheinen. Er fühlte sich förmlich gedrängt, das Buch mit einer Entschuldigung vor Gervinus zu beginnen. Wie wenn es sündhaft gewesen wäre, über die auf Goethe folgenden Dichter zu schreiben, leitet er seine Betrachtungen in der folgenden Art ein:

«*Gervinus* schloß bedeutsam seine Geschichte der deutschen Dichtung mit Goethe ab.

Was damals vielleicht überraschte, ja selbst Widerspruch fand, wird heute niemand mehr bestreiten wollen.

Mit Goethe ist für lange Zeit ein Blütenalter der Dichtung abgeschlossen.

– – – – – –

Wenn ich nun in Vorliegendem einen Überblick der Entwickelung der deutschen Dichtung vom Anfang unseres Jahrhunderts bis 1870, also weit über jenen Abschluß hinaus geben möchte, so fällt mir doch nicht bei, mich damit von jenen Anschauungen zu trennen oder ihnen gar entgegenzustreben.»

Was brachte Gervinus dazu, an ein solches Absterben der dichterischen Kräfte zu glauben?

Will man auf diese Frage eine Antwort finden, dann darf man den gewaltigen Umschwung im Geistesleben um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nicht aus dem Auge verlieren. Das war die Zeit, in der die Naturwissenschaft sich für allein fähig erklärte, zu entscheiden, was als «wahre» Weltansicht zu gelten habe. Das Eigenstreben der menschlichen Seele, die in innerer Kraft zum Erleben einer geistigen Welt hinauf wollte, ward mit Mißtrauen betrachtet. Auf Grund dieses Eigenstrebens waren von Fichte, Schelling und Hegel die großen idealistischen Weltanschauungen geschaffen worden. Solches Schaffen wurde nun als Irrereden empfunden.

Aber dieser Idealismus war nur der philosophische Schatten jenes Lichtes, aus dem heraus Goethe mit der Kunst nicht eine Willkürschöpfung der menschlichen Seele, sondern eine andere Offenbarung dessen erreichen wollte, was auch die Ideenerkenntnis darbietet. – Aus diesem Lichte heraus hatte er Gedanken wie diesen gesprochen: die Kunst ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die ohne sie niemals offenbar würden.

Aus diesem Lichte heraus hat Goethe gegenüber der griechischen Kunst empfunden, als er von ihr sagte: da ist Notwendigkeit, da ist Gott. Er hatte erst, mit Herder zusammen, diese «Notwendigkeit» bei Spinoza in der Ideenentwicklung *gesucht;* er *fand* sie, die er als Wahrheit erstrebte, in der Kunst.

Dieses Licht hatte sich verfinstert für diejenigen, welche sich sicher als auf einem Wahrheitsboden nur mehr fühlten, wenn sie den Weg gingen, der von der Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gewandelt wurde. – Da ward eine Meinung von der Wahrheit entwikkelt, nach der hinzustreben die Dichtung kein Verlangen tragen konnte. Man braucht wahrlich nicht eine geringere Meinung von der äußerlich realen Bedeutung der Naturwissenschaft zu haben als diejenigen, die aus ihr eine Gesamtweltanschauung machen, wenn man das Charakterisierte zugibt.

Solche Persönlichkeiten wie Gervinus wurden zu ihren Anschauungen gedrängt durch die mannigfaltigen Impulse, die von der Souveränerklärung der Naturwissenschaften in das Unterbewußtsein der Menschen hineindrangen. Gervinus sah die Begeisterungsströme versiegen, aus denen ein Dichter wie Goethe schöpfte, der *seine* Naturwissenschaft aus denselben Geistquellen strömen ließ, aus denen ihm die Dichtung kam.

Wie mächtig die Impulse der sich unabhängig erklärenden Naturerkenntnis wirkten, offenbart sich an solchen Erscheinungen. Gegenüber diesen Impulsen kam der Idealismus, der sich nicht zum wirklichen Geiste, sondern nur zu dessen Schattenbildern, den «Ideen» vorwagte, nicht auf. In Wilhelm Jordan, Herman Grimm, Moriz Carriere und andern suchte er sich durchzukämpfen. Es gelang ihm nicht. (Die vorigen Aufsätze zeigen das im Einzelnen.)

Gervinus sah eine Geistesströmung heraufkommen, welche die Dichtung von der begehrten Wahrheit abdrängte. Er fügte sich mit seinen Meinungen dieser Strömung. Die Einen sagten: es ist phantastischer Gedankenflug, wenn man von der Seele aus die Wahrheit erringen will. Der Idealismus jagt unwirklichen Schatten nach. Diese verloren wegen der Verkennung der Schattenbilder auch den rechten Eindruck des Lichtes. Und es war doch dasselbe Geisteslicht, das die Ideenschatten geworfen hatte, in dem auch die Dichtung erwachsen ist, die mit Goethe auf ihrer Höhe stand. Es sagten die

Anbeter der «unabhängigen» Naturerkenntnis: mit diesem Lichte ist es nichts. Und es sagte Gervinus: das Recht, sich von diesem Lichte erleuchten zu lassen, hat aufgehört. Goethe durfte als der Letzte in ihm dichten; die Epigonen sollen sich zu einem andern Lichte wenden; die Dichtung, die in grauen Vorzeiten ihren Quell hatte und die in Goethe zum breiten Strome geworden ist, muß gegenüber andern Aufgaben eine bescheidene Rolle spielen.

Für diejenigen Menschen, die anzuerkennen vermögen, daß die Seelenverfassung den Geist wieder finden müsse, sind all die Tatsachen bedeutsam, die mit der Abwendung von der geistigen Wirklichkeit zusammenhängen. Die Art, wie Gervinus mit seiner Literaturgeschichte auftrat, ist eine solche Tatsache. – Und nicht minder der Empfang, der diesem Auftreten gegenüberstand. Der geistreiche Verfasser der Geschichte des Geisteslebens der neueren Zeit, Julian Schmidt, schrieb über die Leistung Gervinus': «Wenn ein groß angelegtes Unternehmen wirken soll, so muß ihm die Zeit Empfänglichkeit und eine gewisse Reife entgegen bringen. Das war der Fall in den Jahren 1838 bis 1840. Es war ein Wendepunkt in der deutschen Literatur. Mehr und mehr verbreitete sich das Gefühl, daß man sich zu lange und zu eifrig im Äther bewegt habe, daß es Zeit sei, sich auf der Erde umzusehn ... Man ahnte, daß in der bisherigen Poesie, dem größten Stolz der Nation, irgend ein Fehler stecke, – – –».

In allen, die so sprachen, steckte jener Furor, der die Meinung begleitete: man müsse vom phantastischen Schauen in «Geistesfernen» zum sichern Schreiten in der «naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung» kommen. Heute aber ist der Zeitpunkt da, wo man eingedenk sein sollte, daß die Beine des sicheren Schauens bedürfen, um in der Wirklichkeit die Richtung zu finden, nach der sie sich wenden sollen. –

III

BUCHBESPRECHUNGEN

ALBERT STEFFEN ALS LYRIKER

*Weg-Zehrung**

Albert Steffen hat den Verehrern seiner Dichtungen eine lyrische Gabe geschenkt. Von einem «Geschenk» muß man sprechen. Denn wer in diesem Dichter den ernsten Sucher in den Rätseln der Menschenschicksale gefunden hat, der Weltgeheimnisse in ringender Gestaltungskraft in Seelenwesen offenbaren will, der hatte Verlangen nach dieser persönlichsten Mitteilung. Er muß dankbar sein für das Geschenk.

Das Büchlein ist klein an Seitenzahl. Die Gabe ist groß. Denn aus einer Fülle des Herzens und der Seele gibt ein Mensch, der viel zu sagen hat von dem, was zu empfangen Bereicherung des Lebens ist. Es ist für jeden gut, der es empfängt; aber nur *einer* konnte es so geben, wie es ist: Albert Steffen. Denn der sieht, was jeder sehen sollte, mit einem ganz persönlichen Künstlerauge.

Der erste Eindruck kann befremdend sein. Denn Steffen lebt wirklich in Empfindungswelten, die sein ganz persönliches Eigentum sind. Aber man kann schnell heimisch werden in diesen Welten. Denn das Heim, in dem der Dichter Steffen auf seine besondere Art die Welt gestaltet, ist von Herzenswärme durchdrungen, und es ist voll echter Güte. Steffens Bilder sind oft aus tiefen Bergschachten geholt; aber es hat sie ein Mensch gestaltet, der in der Gedankentiefe nie den lebendigen Künstlersinn verliert.

Steffen steht oft vor Weltproblemen, bei denen Andere zu Philosophen werden. Er bleibt Künstler. Andere zeichnen alle möglichen runden Linien; Steffen setzt einige Striche hin, und gibt manche Ecken. Das Ganze ist dann bildsamer als die Rundungen der andern. Manche halten sich an der Oberfläche, um nicht lyrische Grübler zu werden. Steffen geht oft sehr weit unter die Oberfläche; aber er kann da so eindringlich sprechen, daß dem Zuhörer alles Grübeln vergeht.

* Im Rheinverlag zu Basel 1921.

Steffens Dichtungen sind aus dem Seelenbezirk, wo man Weltgeheimnisse schaut und Menschenrätsel empfindet. Aber der Geist, der sich da schauend und empfindend oft in Abgrundtiefen wagt, sich oft in Sternenhöhen schwingt, bleibt bildgestaltend, tonerschaffend, wird nirgends verführt zur Ideenkälte. Steffen malt in Worten. Die Worte haben Farben. Und die Farben wirken wie diejenigen auf Bildern, die Jahrhunderte überstanden und sich bewährt haben.

Steffen schreitet auch schauend und empfindend durch die Natur. Und die Natur offenbart durch ihn ihre Geisteswesen. Es ist Weisheit in dieser Offenbarung. Tragische Weisheit, gütige Weisheit, liebeweckende Weisheit. Weisheit, die sich dem Rätseldeuter enthüllt, der im Deuten ganz von der Kraft des Dichters erfüllt, im Gestalten von ruhiger Künstlerbegeisterung getragen ist.

Steffen steigt in die Schächte der Seele hinunter. Er holt Bilder herauf, die wie Abbilder von Naturwesen sind. Von einer Natur, die Augen nicht sehen und ohne deren Erreichbarkeit in der Phantasie die Welt der Augen ein Trug wäre. Scharfe Umrisse haben diese Geist-Naturbilder; aber es sind nicht Umrisse, welche der Verstand zeichnet, sondern das Menschenherz.

Man hat gegenüber diesen Bildern oft das Gefühl: eine unbekannte Macht in dem Dichter habe sie der Natur abgerungen; und nachdem sie durch diese Macht da waren, zeichnete sie Steffen hin.

Steffen, der Dichter, steht nie allein da; eine Welt ist immer um ihn. Er spricht nicht nur seine Gefühle aus; er läßt stets eine unbegrenzte Welt um sich ahnen, wenn er seine Gefühle mitteilt. Seine Bilder sprechen zunächst oft so, als ob sie aus dem leeren Raum heraus sich gestalteten; dann, wenn man sie voll empfunden hat, erhalten sie Hintergrund. Dann offenbaren sie eine Welt, während sie zuerst nur sich selber zu offenbaren schienen. Manchmal sind sie wie Menschen, die zuerst spröde sich geben, und von denen nachher eine liebespendende Wärme ausgeht. Manchmal will es ei-

nem vorkommen, als ob ein Gedicht Steffens eine Behauptung trotziger Willkür wäre; und diese scheinbare Willkür hält einen fest, dann findet man, der Schein des Trotzes umhüllt ergebene Wahrheit, die nur von seelischer Abgeklärtheit zu erreichen ist.

Steffens Lyrik kommt oft aus den Bergen; aber sie hat dann als Berggeburt die Ebene durchwandelt, wie Quellen das tun, die zu Flüssen werden. Sie trägt noch den Bergursprung in sich; aber sie spiegelt in der Ebene, die ihr Ruhe gibt, die Sonne, und sie zaubert da auch den Widerschein des Mondes und der Sterne vor die Seele des Genießenden hin. Sie raunt Naturrätsel; das Geraunte wird im Hören wie eine vertraute Sprache.

Ein zartes Gedicht: «Felizitas» dringt zum Herzen wie Empfindung weckend, die in kosmische Weiten sich ergießt. Man ist im stillen Kämmerlein und doch in den Weltenweiten; ein Menschenkind mit seinem Elend und ein Geschöpf der Sphärenwelten.

Oft wenn ich in der Nacht
von bangem Traumgesicht
emporgeschreckt, betracht,
wie leicht der Leib zerbricht,
wenn immer schwerer lasten Angst und Wahn,
ich weinen muß ob meiner dunklen Bahn:

Lauf ich zum Fenster schnell
die Sterne anzuschaun,
wie scheinen sie so hell,
dann darf ich doch vertraun,
ich weiß es ja, daß mich an Kindesstatt
der Sternenhimmel angenommen hat.

Und wie spricht Steffens Lyrik die Frömmigkeit aus! Es ist eine Frömmigkeit, die grübeln darf, weil sie im Grübeln nie das Herz verliert. Es ist eine Frömmigkeit, die das Verehrensvollste gestalten darf, weil sie im Gestalten noch die Innigkeit des Gebetes bewahrt.

Ich geh durch rote Äcker:
Es schläft der Keim.
Ich geh durch grüne Saaten:
Es sproßt der Halm.
Ich geh durch goldne Felder:
Es reift das Korn.
Ich find den Müller
und der Müller spricht:
Die Erde ist das Angesicht
des Menschensohnes
Und «wer mein Brot verzehrt,
der setzt den Fuß auf mich».
Ich knie nieder
und er reicht die Speise,
daß ich mich sättige
auf meiner Erden-Reise.

Das ist die Stimmung, welche das Gemüt dann mit den Erlebnissen aus dem Reiche des Ewigen in der Menschenseele durchdringen. Das Persönliche wird in das Unpersönliche gehoben, nicht um sich darinnen zu verlieren, sondern um sich in seiner Wahrheit und Wesenheit zu finden. Und dieses Finden hat in der Lyrik Steffens selbst seinen Abglanz. Der Dichter fühlt sich im Strome des Weltseins und spricht:

– – – – – – – – – – – –
Die Sprache formt Schicksal,
gemäß den Lauten,
streng oder milde.
Näh oder Ferne vom ewigen Urwort
bestimmt meine Freiheit und Not.

Und wer solches hört aus Steffens Dichterseele, der empfindet, wie bei ihm das Schicksal die Geheimnisse der Sprache sucht, um « streng und milde » des Lebens Not zu formen, und in der Freiheit des Geistes dem Dasein Sinn zu geben.

Wenn Steffen den Schmerz zu «Busch und Baum» trägt, um die Bäume zu seinen Lehrern des Seelenfriedens zu machen,

dann offenbart sich die Empfindung in der strengen Sonette-Form, und man hat das Gefühl, was gesagt wird, kann nur in dieser Form sich offenbaren. Die Dichtungen dieser Art in der «Weg-Zehrung» sind wie ein Empfangen der Form durch den Dichter, der in ihr die Ruhe findet für die Empfindung, die ohne dieses Finden ins unbegrenzt Weite streben möchte.

Daß aber die Empfindung bei Steffen ihr Maß auch in sich selbst tragen kann, das offenbart sich, wenn er im Aufschwunge von dem persönlichen Erleben zum Miterleben des Weltenseins in der Form des Hymnus sich ausspricht, und auch, wenn er die Möglichkeit findet, sich so mitzuteilen, daß das Schweigen, wenn das Herz voll ist, nur in dem allergeringsten Maße vermieden wird:

Du blickst so irr,
so hoffnungsleer,
warum, warum?
O sag's, o deut's.

Christus in mir –
Ist es so schwer.
Er geht herum:
Ich bin sein Kreuz.

ALBERT STEFFEN: DAS VIERGETIER

Einen Augenblick, in dem man nicht in angeregtester Spannung wäre, wenn man Albert Steffens Drama «Das Viergetier» liest, gibt es nicht. Die Spannung hat ihre Nuancen; aber sie ist immer da.

Aus dem, was im naturalistischen Sinn die äußerliche Handlung ist, steigt die Spannung bei solchen Seelen nicht auf, die künstlerisch dem Drama gegenüberstehen. Aus einem Zug höherer Geistigkeit kommt sie, der das ganze Drama durchdringt. Er bewegt sich in der Entfaltung von Geheimnissen des menschlichen Wesens, die jedem tief ins Herz schneiden, dem sie in solcher Art vorgeführt werden, wie es durch Albert Steffen geschieht.

Albert Steffen ist der ernsteste künstlerische Sucher nach diesen Geheimnissen. Er ist aber zugleich deren geborener Kenner. So gestaltet er sie als Künstler, indem er in seiner dramatischen Handlung, die ihm das Leben gibt, das eigene Wesen walten läßt, das nicht da lebt, wo die Handlung geschieht, sondern in einer geistigeren Welt, die aber unmittelbar an die gewöhnliche überall angrenzt. – In dieser geistigeren Welt sind die Menschen mit ihren Seelen eingewurzelt. Sieht man in diese Welt der «Seelenwurzeln» nicht, so bleibt im Grunde, was Menschen vollbringen in dem Leben zwischen Geburt und Tod, ein unverständliches Treiben.

Bei Albert Steffen hat man den Eindruck, es ist seiner Seele selbstverständlich, daß er, wenn Menschen ihm gegenübertreten, um sie kennen zu lernen, in diese dem gewöhnlichen Blick verborgene Welt hineinschaut. Er nimmt ja, was Menschen sprechen, nicht bloß dem Inhalte nach hin. Für ihn ist alles Gesprochene, außer dem, daß es etwas «ausdrückt», noch Seelengeste, noch Geistesgeberde. Sagt der Mensch durch das, was seine Rede ausdrückt, was er denkt, fühlt, will, so sagt seine Geistgeberde, was er als geistentsprossenes, geisterfülltes Wesen *ist*. Und Albert Steffen faßt nicht nur die Rede des Menschen so auf, sondern alles, wodurch dieser sich offenbart.

Und so erscheint, was die Personen des Dramas tun, auf dem Hintergrunde einer Geistwelt, in der dieses Tun seine Wurzeln hat. Es bleibt unverständlich vor dem gewöhnlichen Verstand; und es wird in eine Welt hineingehoben, in der das Fragen nach solcher Verständlichkeit allen Sinn verliert, weil man in dieser Welt nicht «versteht», sondern «anschaut».

Auf diesem Hintergrunde erscheint das «Viergetier». Das Wesen, in das altes Traumerkennen den Ursprung des Menschen versetzt hat. Der *Stier*, der in seiner Organisation den Kräften der Erde nahesteht. Nicht den eigentlich irdischen Kräften, sondern denjenigen, welche die Erde als Teil des Kosmos für sich in Anspruch nimmt. – Der *Löwe*, der weniger erdehaft organisiert ist. Er ist in seinem ganzen Bau emanzipiert von dem Erdehaften wie die menschliche Seele selbst. Er

ist im Fleische, was die Seele eben auf seelische Art ist. – Der *Adler*, der in seiner Leiblichkeit das menschliche «Ich» repräsentiert. Was im «Ich» geistig sich offenbart, das ist im Adler materiell. Weil aber die Geistigkeit in ihrer Eigenart materiell nicht unmittelbar zur Darstellung kommen kann, erscheint im Adler die Leiblichkeit vertrocknet, verhornt in Kopfbildung, Federkleid, Fußbildung und so weiter. Diese drei Wesen als Geistgestalten angeschaut, wirken zusammen und sind doch wieder selbständig in einer Geistwelt, die unmittelbar an des Menschen physische Welt anstößt. Ihr Zusammenwirken vermittelt eine vierte Wesenheit, die als eine Art Engel aufzufassen ist.

Wendet sich der geistige Blick nach diesem «Viergetier», so hat er zugleich die Weltenzeit vor sich, in der es noch nicht Menschen, und noch nicht Tiere in der heutigen Gestalt gab. Es gab Wesen solcher Art wie das «Viergetier». Sie hatten kein physisches Dasein; sie lebten in einer geistig-ätherischen Daseinsform. Von dieser Daseinsform entwickelte sich der Mensch hinauf, das Tier hinunter. Sie schauen herüber aus grauester Vorzeit, die vier Tiere. Sie waren da, *bevor* Menschen und physische Tiere entstanden sind. Sie sind aber noch da. Sie sind noch nicht ausgestorben. Sie haben nur ihre innerliche Gestaltung verwandelt. Sie sind noch geistiger geworden, als sie waren. Dadurch sind sie der Tierwelt ganz fernliegend geworden. Um so näher der menschlichen. Hinter dieser steht das «Viergetier». Die physische Leiblichkeit ist durch den Weltengang zu ihrer gegenwärtigen Gestalt gekommen. Sie ist auf der menschlichen Höhe. Sie kann nicht durch Verfehlung, oder Verirrung wesentlich verändert werden. Aber das Seelische. Es kann jederzeit von dem «Viergetier» ergriffen und in ein Untermenschliches verwandelt werden. Dann entwickelt der Mensch instinktartige Impulse, die minderwertiger sind als beim Tiere, weil sie getragen sind von dem herangebildeten höheren Menschentum.

Dieses «Viergetier», grandios, als Sphinx, geschaffen von der treffsicheren uralten Traum-Erkenntnis; es steht wieder als

eine Wahrheit vor dem wissenschaftlichen Forderungen sich fügenden Erforscher der geistigen Welt von heute. Es steht aber auch vor dem künstlerischen Menschen, der das Leben in die schaffende Phantasie wirklich wesenhaft herein bekommt. Albert Steffen ist dieser künstlerische Mensch, mit der Phantasie, die, Helligkeit von sich ausstrahlend, den Abglanz der wahren Geistigkeit im dichterischen Schaffen findet und zum Leben erweckt.

In seinem Drama ist das «Viergetier» ebenso eine «handelnde Person» wie die andern, die im physischen Leibe leben; aber es tritt nicht etwa als «symbolische Wesenheit», als «Geist» oder dergleichen auf. In der physischen Welt kann man es nicht sehen; denn es hat nicht die Bedingungen an sich, um da gesehen zu werden. Aber es ist stets da, wenn die Seelenverfassung der «handelnden Personen» eine Gestalt annimmt, durch die die an die gewöhnliche unmittelbar angrenzende übersinnliche Welt wahrgenommen werden kann.

Und in der Empfindung für die Seelenverfassung seiner dramatischen Personen nach dieser Richtung hin ist Albert Steffen Meister. Er fühlt mit absoluter Treffsicherheit bei einer Person: jetzt liegt bei ihr ein Empfinden, eine Leidenschaft, ein Wille vor, die durchbrechen die dünnen Wände der geistigen Welt und die bewirken, daß geistiges Geschehen hinter dem physischen erscheint.

So ist das «Viergetier», im gewöhnlichen Sinne «unsichtbar», doch ganz dem Wesen ihrer eigenen Wirksamkeit entsprechend, eine handelnde Person in dem Steffenschen Drama.

Die beiden Hauptpersonen sind: *Großmann*, ein menschliches Scheusal, und *Christine*, ein Engel an gutem Wollen, aber mit diesem Wollen nur der Geistwelt gegenüber gerechtfertigt. Denn ihr Wollen muß sich an den Bedingungen der physischen Welt brechen.

Hinter *Großmann* waltet das «Viergetier». Er ist in intellektueller Hinsicht ein gut gebildeter Mensch. Aber alles, was in seiner Seele lebt, und von ihm erlebt werden kann, ist untermenschlich. *Christine*, unter dem Einfluß des «Viergetiers»

verliebt sich in diesen Untermenschen. Rohheit ist fast das erste, das er ihrer stets zarten Liebe entgegenbringt. Das hindert sie nicht in ihrer Liebe. Ja es bestärkt sie darinnen. Muß sie ihn als «böse» erkennen, so will sie durch ihre Liebe-Kraft ihn vom «Bösen» loslösen. So wie er unbedingt für diese physische Welt dem «Bösen» verfallen scheint, so ist sie bei ihrer Seelenkonstitution unfähig, in das «Böse» hinein mitgerissen zu werden. Denn in ihr lebt ebenso wie von der einen Seite das «Viergetier», so von der anderen «Christus». Und Christus ist die Wesenheit, die die Einwirkung des «Viergetiers» so verwandelt, daß nicht ein Untermenschliches in dem Menschen zur Wirkung kommt, sondern etwas, das die Seele hinaufhebt über das, was der Mensch sonst offenbaren kann durch physische Abstammung, Erziehung, sozialen Zusammenhang usw.

Christinens Vater, der Professor Sibelius, lebt von dem Vermögen, das eigentlich Christine gehört. Deren Mutter hat eine vom Schicksal gezimmerte, aber nicht beglückte Ehe mit dem Professor gehabt, und ist seelisch vernichtet aus dem physischen Dasein gegangen. Christine fühlt sich voll berechtigt, den Vater dazu zu führen, Großmann einen Teil des Vermögens, das eigentlich ihr rechtmäßig gehört, zu geben, damit der Mann, den sie in Liebe erlösen will, durch seine große Begabung etwas Geschäftliches anfangen könne. Dann wird, so empfindet sie, das Weitere in rechter Weise kommen. Großmann wird durch die Einwirkung ihres Christus-ergebenen Herzens die Bahn echter Menschlichkeit hinaufgeführt werden.

Es wird erreicht, daß Großmann eine Unterredung mit Sibelius haben kann. Trotzdem Sibelius die stärkste Antipathie gegen den Verlobten seiner Tochter hat, trotzdem er durch das, was er von andern über Großmann vernommen hat, diesen für einen ganz schlechten Menschen halten muß, kommt es dazu, daß er ihm am Ende der Unterredung Geld gibt.

Aber die weitere Folge ist die, daß Großmann bei diesem ersten Besuch sich den zweiten, noch an demselben Abend erfolgenden vorbereitet, bei dem er, um sich des Gesamtvermögens Christinens zu bemächtigen, den Vater erschießt.

In dem Manne, den Christine durch ihre Liebe die Pfade guter Menschlichkeit hinaufführen will, muß sie den Mörder ihres Vaters sehen. Sie fühlt nur, er müsse diesen Fall in das Mördertum innerlich tief erleben; und seine Seele würde gerade dadurch aus dem tiefen Verderben, in das sie verwoben ist, aufstreben.

Großmann wirkt durch seine von den untermenschlichen Trieben befeuerte Intelligenz auf die ihn verfolgenden Polizisten so, daß sie, statt ihn als den Mörder festzunehmen, sich bei ihm entschuldigen wegen der Störung, die sie verursacht haben, indem sie nach dem Morde bei ihm erschienen seien.

Und Großmann hat es, während sich dieses abspielt, auch schon zustande gebracht, allen Verdacht des Mordes auf Christine selbst zu lenken. Sie wird auf seine Angaben hin als die Mörderin festgenommen.

Christine geht ihren Christus-ergebenen Weg auch seit dem Morde. Die Tiefe des Erlebens führt ihr hellsehend gewordenes Gemüt im Geiste an die Stätte der Erde, wo Christi Grab heute noch ist, und wo Christus heute noch für jeden «aufersteht», der, indem er ihn in sein Herz aufnimmt, in der Welt die Christus-Taten verrichtet.

Hier findet sich Christinens Seele ein; hier findet sich auch des ermordeten Sibelius' Seele. Durch den auferstandenen Christus soll die Kraft geholt werden, Großmanns Seele zu verwandeln.

Es ist von unsagbarer Tiefe, was Albert Steffen in anschaulichster Dramatik da hinstellt. Der Aufstieg der Seele des Vaters im Verstehen der geistigen Welt; der furchtbare Kampf dessen, was das Viergetier im Menschenwesen anstellen kann, mit der wahren durchchristeten Menschlichkeit vor dem Seelenauge Christinens; das alles atmet wahre Geistigkeit und läßt ergreifend das Verbundensein des Menschentums mit dieser Geistigkeit erfühlen.

Und während so Christine mit den besten Mächten der Erde daran ist, zu retten Großmanns Seele, den sie ja als Erdenmenschen nicht mehr retten kann, saust das Fahrrad Großmanns

mit Eilgeschwindigkeit hinweg. Dieser macht sich mit allem, was er an sich gebracht hat, davon. Hinten auf dem Zweirad sitzt noch das Stubenmädchen des Hotels, in dem Großmann gewohnt hat, und das er beredet hat, mit ihm zu gehen, nachdem er sie schon vorher dahin gebracht hatte, ihm dabei zu helfen, den Verdacht des Mordes bei den Polizisten von ihm abzulenken.

Christine hat nun alles durchzumachen, was einer Tochter bevorstehen kann, die in dem Verdachte steht, die Mörderin ihres Vaters zu sein, und die außerdem durch die besondere Seelenverfassung und durch die Verbundenheit mit der geistigen Welt auf Arzt, Gefängnisdirektor und Gefängnisgeistlichen einen unverständlichen Eindruck macht.

Eine Lösung für das Erdenleben findet der Gang dieser Handlung dadurch, daß Großmann auf dem Pfade nach der Untermenschlichkeit fortschreitet. Er hat, weil er auf das Hotel-Stubenmädchen eifersüchtig wurde, dieses im wahren Sinne des Wortes geschunden. Sie wird mit am Vorderkopfe abgeschundener Haut in das Spital als Sterbende eingeliefert, in dem auch Christine ist, da man bei ihr wohl festzustellen hat, wie es sich mit ihrem Geisteszustand verhält.

Nunmehr steht Großmann in seiner ganzen Verruchtheit da; er hat die Fülle dessen erreicht, was ein Mensch erreichen kann, den die herabziehende Gewalt des Viergetiers in das Untermenschentum treibt; dieses Viergetier, dessen Wesensgeheimnis tief ist. Denn was von ihm ausstrahlt, es kann den Menschen zum Teufel machen; es kann ihn, vom Lichte der Wahrheit durchgeistigt, in die edelsten Höhen der Menschheit hinaufführen.

Großmann erhängt sich in seiner Gefängniszelle. Er will von einer Erlösung seiner Seele nichts wissen. Er will, daß durch seinen vom Teuflischen ergriffenen Willen diese Seele sich in der Kürze in der Nichtigkeit des Weltalls auflöse.

Wieder finden wir uns vor der Erdenstätte, da Christus aufersteht für die Herzen, die ihn in der rechten Wahrheit suchen, da aber auch das Viergetier seine verheerende Macht erschei-

nen läßt. «Aus dem kreuzförmigen Risse tritt das Urgetier hervor: aus dem Balken rechts ein Löwenhaupt, aus dem Balken links ein Stierkopf, aus dem oberen Balken ein Adlergesicht. Aus dem Stamm ein Drachenleib.» – Der Drachenleib wird, wenn das «Tier» in die Bahn des Verderbens einlenkt; sonst, wenn es die Pfade des Menschentums hinaufgeht, hat man die Engelgestalt vor sich.

Großmanns Seele wird durstig von dem «Viergetier» gesucht. Die Seele von Christinens Vater erscheint wieder. Sie fordert auf, zu «richten». Doch Christine, vom Vater aufgefordert, zu richten, spricht: «Nicht ich, sondern Christus in mir.» Da verschwindet aus der Vollgestalt des Viergetiers das Löwenhaupt. Und weiter fordert der Vater auf, zu «heilen». Christine ruft wieder den Christus in ihrem Herzen. Der Stierkopf verschwindet. Und so verschwindet das Adlergesicht, da Christine den Christus zum «Befreien» anruft, und so der Drachenleib, als sie ein gleiches vollbringt, da des Vaters Geist von «Lieben» spricht.

Christus selbst ist geistig anwesend da, wo sich am Ende der Geisteskampf zur Entscheidung bringt. Und als die Nachricht kommt, Großmann habe sich in seiner Zelle erhängt, da darf – als letztes Wort des Dramas – *Christine*, durch deren im Guten unbesiegliche Seelenkraft der Christus da ist, sagen: «Er (Großmann) ist in meinem Herzen auferstanden.»

Ich habe vor Zeiten viel sinnen müssen über das, was Ibsen in einem Teile seiner Dramen gesucht hat. Es umschwebt eine Anzahl seiner Gestalten unbestimmt Geisterhaftes. Tief ergreifend wird das in «Wenn wir Toten erwachen». Aber es bleibt da alles in unfaßbarer «Mystik». Ibsen findet nicht den Augenblick in der Menschenseele, wo in dieser das Schauen durchbricht in die wirkliche Geistwelt. Daher ersteht das Geistige in seinen Dramen nicht dramatisch.

Albert Steffen hat in seinem «Viergetier» diesen Augenblick gefunden. Er hat damit die Dramatik wieder zurückgetragen dahin, wo sie einst war, als sie sich eben der Mysterienhandlung entzogen hatte.

Das hat Steffens ganz geistig konkret geartete Phantasie zustande gebracht. Man mag noch so stark durch geistiges Schauen in geistige Welten vordringen: da tritt einem so etwas vor die Seele wie Steffens «Viergetier»; man wird gewahr, es gibt noch Stätten im Weltall, da dringt hin die im reinen Geistigen geborene Phantasie. Denn aus solchen Stätten stammen die Erden-Menschen-Gestalten, die Steffen bildet. Was von diesen Stätten aus gesehen, an ihnen lichtvoll ist, das gestaltet Albert Steffen. Aber aus solchen Stätten stammen auch die realen Geisteswesen, die sich so wirklichkeitsgemäß zwischen den Erdwesen in Steffens Drama bewegen. Wonach Ibsen die Geisteshand ausstreckte, die aber doch ins Leere griff; Albert Steffens Phantasie und durchgeistigter Künstlersinn hat es ergriffen. Und gegenüber dieser Empfindung muß schweigen, was sich regen will über Unvollkommenheiten dieser Dichtung. Das, was vor uns steht, ist in Wollen und Gestalten von solchem Leben, daß in der auf den Dichter eingehenden Phantasie des Lesers das dramatische Bilden Albert Steffens in solcher Vollkommenheit erscheint, daß davor alles andere etwa kritische Beurteilen zum selbstverständlichen Schweigen gebracht wird. Wo solche Vorzüge vorhanden sind, da wiegen die entgegengesetzten Fehler federleicht. Denn diese Vorzüge erfüllen die Seele in restloser Art. – Und alles, was ich als Eindruck im Lesen empfange, wird bei der Bühnendarstellung erst in der eindringlichen Art hervortreten. Denn das Drama trägt die Wirklichkeitssubstanz in sich, die im Bühnenbilde ihre Wahrheit bewährt. –

ALBERT STEFFENS
«PILGERFAHRT ZUM LEBENSBAUM»
I

Albert Steffens «Viergetier» hat mancher als eine «Pilgerfahrt» in die Ideenwelt der Anthroposophie empfunden. Solche Empfindung kann nicht entstehen, wenn die Seele mit ihrem Erleben wirklich in das Drama eindringt. Denn in diesem fließt das Geschehen aus der äußeren sinnenfälligen Wirklichkeit in die Geistsphäre durch die tiefere Erkenntnis des Menschen hinüber, die dem Dichter als innere Wesenheit *seines* Geistes eigen ist. Daß *dieser* Dichtergeist mit den Personen seines Dramas in den rechten Augenblicken in eine Geist-Welt aufsteigt, dazu braucht er der Anlehnung an eine Theorie nicht. Er braucht den Weg in die geistige Welt nicht von der Anthroposophie zu lernen. Aber Anthroposophie kann von ihm eine lebendige, im Seelenleben veranlagte «Pilgerfahrt» nach der Geist-Welt kennen lernen.

Ein solcher Dichtergeist muß, wenn er richtig empfunden wird, innerhalb der anthroposophischen Bewegung als der Träger einer Botschaft aus der Geist-Sphäre empfunden werden. Als gutes Schicksal muß es gefühlt werden, daß er innerhalb dieser Bewegung wirken will.

Er fügt zu den Beweisen, die Anthroposophie von ihrer Wahrheit geben kann, den hinzu, der in einer schaffenden Persönlichkeit als lebendiger Geistträger wie das Licht dieser Wahrheit selber wirkt.

Nun fällt mit der öffentlichen Urteilsbildung über das «Viergetier» das Erscheinen eines kleinen Büchelchens von Albert Steffen zusammen: «*Pilgerfahrt zum Lebensbaum.*» (Verlag Seldwyla, Zürich.)

Ein Büchelchen, das lebt. Denn vereinigt sich die lesende Seele mit dem, was aus den wunderbaren Sätzen spricht, so verwandelt sich alles, was man vor sich hat. Der Eindruck vergeistigt sich; ein Mensch steht vor der Seele, der intime Geheimnisse der Erden-Natur durchschaut, der beleuchtend auf die

Natur zu weisen vermag, sodaß sie in seinem Lichte ihre Mysterien zurückstrahlt.

So steht Albert Steffens Dichtergeist hinter dem Büchelchen und erscheint geistig, wenn man das Licht empfindet, das aus ihm strahlt.

«Ich empfange meine Besuche gern im Garten. Jedermann, der kommt, lehrt mich, die Gewächse auf neue Art betrachten. So wie der Mensch, mit dem ich durch die Anlagen promeniere, die Augen umherwirft, ergibt sich mir sehr bald, ob er Naturforscher, Maler, Musiker, Landwirt und so weiter ist. Liebende zeigen sich im herrlichsten Flor. In sich selbst Verliebte bleiben dürr und kahl auch beim blütenübersäten Apfelbäumchen.»

So spricht, wessen Seele aus Welten-Sternenweiten ihre Lebenskräfte empfängt; denn was sie so empfangen, das offenbart sie, wenn sie auf die Geschöpfe blickt, die den Menschen umgeben, auf daß er durch sie in jedem Augenblick das Leben aus den Tiefen des Seins neu empfange.

Und so wird die «Pilgerfahrt zum Lebensbaum» für die dichterisch empfängliche Seele ein geistiger Erfrischungstrank, *und* der Vermittler einer Bekanntschaft mit einem Dichtergeist, der die Natur in ihrem Geist-Worte zu offenbaren vermag.

Was spricht doch alles aus Worten wie diesen: «Wüßte man, was im Inneren eines Buben sich abspielt, wenn er den ersten Heuapfel herunternimmt, mit dem Daumen prüft, krachend aufbeißt und, bevor er ihn verzehrt, die Kerne im Gehäuse betrachtet, die noch weiß sind, höchstens einen gelblichen Anflug haben! Er fühlt mit einer Art von Natur-Gewissen: Erst wenn die Kerne dunkelbraun sind, haben Sonne und Mond die Arbeit am Apfel vollendet, derart, daß er für mein Bäuchlein paßt. Vorher ist es unrecht, ihn zu brechen. Wenn nun gar das Ästlein, woran der Apfel hängt, diesen nicht loslassen will und geknickt werden muß, so spürt der Junge sein Vergehen. (Weniger dem Bauer gegenüber, den er beraubt.) ... Die Erwachsenen verlieren die Fähigkeit, die Götteralchemie zu gou-

tieren. Warum? Weil sie in ihrem Selbstbewußtsein verhärten.»

Aber wahre Dichtergeister stehen da im Leben, um die verhärteten Selbstbewußtseine an die Götteralchemie immer wieder heranzuführen.

Mein Blick wird von dieser «Pilgerfahrt zum Lebensbaum» zurückgelenkt zum Erstlingswerk Albert Steffens «Ott, Alois und Werelsche», mit dem er 1907 die Welt begrüßte. (S. Fischer Verlag, Berlin.)

Denn als Gruß an die Welt empfinde ich zu allererst das Buch. Es grüßt eine Menschenseele, die die Pilgerfahrt nach dem ganzen vollen Leben in ihrer Art angetreten hat und die, erfüllt von den Eindrücken, die sie empfangen, zu andern Menschen so sprechen muß, wie man spricht, wenn man einen recht herzhaften Gruß dem Andern entgegenbringt.

Intim mit Natur und Menschenleben hat der Dichter dieses Romanes gelebt. Seine Seele hatte die Gabe mitempfangen, nicht nur in sich, sondern vor allem in dem zu sein, was liebevollstes Beobachten zum Leben der Seele machen kann. Aber es ist ja das Geheimnis der Menschenseele, daß sie sich um so mehr in das eigene Innere versenkt, je mehr sie in hingebungsvollem Erleben der Außenwelt aufzugehen vermag.

Ob sein Werk ein «Roman» werde, das ging den jungen Weltbeobachter noch gar nichts an. Er «komponiert» noch nicht; er trägt das dichterische Licht in die Welt, das er selber empfangen hat.

Man muß alle Augenblicke mit dem Empfinden stille halten, wenn man «Ott, Alois und Werelsche» liest. Denn aus den Zeilen steigt dieses dichterische Licht auf als milde Funken. Sie sind Liebe, die am Dasein durch ein Menschenherz erlebt, leuchten. Und «leuchtende Liebe» ist ja der Offenbarer wahren Lebens.

Auch die Natur «komponiert» nicht; sie stellt ihre Gebilde vor die Welt hin. Und Geist-Natur ist, womit sich der junge Albert Steffen verbunden hat; sie führte ihn weiter auf der «Pilgerfahrt zum Lebensbaum».

Wer so ins Leben schaut, wie der Dichter von «Ott, Alois und Werelsche», der kommt auf dieser «Pilgerfahrt» dahin, wo der schaffende Weltengeist in die beobachtete Natur- und Menschenwelt einstrahlt.

Der Dichter von «Ott, Alois und Werelsche» sieht, was sich von den Geheimnissen des Daseins in den einfachen menschlichen Geberden, in den Alltagshandlungen als Symptom offenbart. Eine Symptomatologie schönster Art ist Steffens Erstlingswerk. Aber die Symptome, die noch gefühlesmäßig – wenn auch unbewußt – *gedeutet* werden müssen, wenn durch sie der Geist offenbar werden soll, sie werden durchsichtig – und auf der anderen Seite der Wirklichkeit erscheint, was im «Viergetier» sich vor den Geistblick hinstellt, ohne Deutung, für sich selbst sprechend. – – –

Es muß so der Seelenblick liebevoll wie des jungen Albert Steffens Blick auf den geist-deutenden Symptomen des Lebensbaumes ruhen können, er muß das Gemüt so lichtvoll durchdringen können, wenn er zu jenem empfindenden Schauen heranwachsen soll, das im «Viergetier» den «Lebensbaum» allseitig zur Offenbarung bringt.

Die Allseitigkeit des Lebensbaumes sucht Anthroposophie; und sie sucht Albert Steffens Dichtergeist. Deshalb haben sich wohl beide zusammengefunden.

II

Erst 1912 schickt Albert Steffen seinen zweiten Roman in die Welt: «Die Bestimmung der Roheit». (S. Fischer's Verlag, Berlin.) Wer ihn liest und dabei zurückblickt auf den fünf Jahre vorher erschienenen, dem ist es, als ob er in der Zwischenzeit diese Dichterseele auf einer Reise in tiefliegende Geisteswelten suchen müßte.

Albert Steffens Wort spricht aus «Ott, Alois und Werelsche», wie das Wort einer Seele, der die Welt viel zu sagen hat, weil sie mit liebevoller Hingabe auf vieles hören will.

Wie viel kleines Geschehen, das aber in seiner Kleinheit von der Größe der Welt spricht, offenbart sich doch aus dem leuchtenden, seelenwarmen Erstlingswerk Albert Steffens. Aber man hat den Eindruck, da spricht die Welt durch eine Seele, die in der Fülle der Eindrücke sich den Wegen überläßt, auf denen sie von dem Dasein geführt wird.

Nun spricht dieselbe Seele 1912 in dem Roman «Die Bestimmung der Roheit». Aber in diese Seele ist etwas hereingebrochen. Eben die Eindrücke einer Wanderung in tiefliegende Geisteswelten. Einer Wanderung, auf der den geistig veranlagten Seelen das Menschenwesen zum Rätsel wird. Aber zu einem Rätsel, dem die Kräfte des schauenden Geistes Verständnis bringendes Licht entlocken können.

Intim sind die Eindrücke solcher Wanderungen des Dichtergeistes. Unzart wäre es, ihm auf solcher Wanderung nachgehen zu wollen. Denn er geht sich selber nur in einer ganz bestimmten Art nach. So, daß ihm die Eindrücke durch den Verstand nicht aus der Fülle ihres Offenbarens herausgerissen werden.

Albert Steffens Seele hat auf ihrer Wanderung an vielen Geistestoren angeklopft und Einlaß gefunden. Da hat sie an verborgenen Weltenorten das Fragen gelernt nach den Geheimnissen des Daseins.

Das Büchelchen «Pilgerfahrt zum Lebensbaum» hat zwei Teile. Der erste trägt die Überschrift «Die Vorbereitung», aufgezeichnet 1910. Mitten aus der Wanderung seiner Seele heraus spricht Albert Steffen.

Ich sehe diesen Dichtergeist vor mir im Beginne seiner zwanziger Jahre, da «Ott, Alois und Werelsche» entsteht. Augen, die schaubegierig alles Schöne der Welt einsaugen möchten. Geberden, die folgen möchten den Geberden, mit denen das Leben zu dem Menschen spricht.

Ich sehe ihn wieder vor mir, da er «die Bestimmung der Roheit» schreibt. Augen, aus denen die Geheimnisse der Welt sprechen. Geberden, in denen die Welt durch den ganzen Menschen ihre Offenbarungen erteilt.

Aber dazwischen spricht nun der Dichtergeist in «Pilgerfahrt zum Lebensbaum»: «Es gibt wirklich keinen andern Ausweg: Wollen wir die Unendlichkeit des Raumes empfinden, so müssen wir schon unversieglichen Reichtum in uns fühlen. Soll die Unendlichkeit der Sphären uns nicht mit Schaudern und Kleinmut erfüllen, so müssen wir etwas ihr Ebenbürtiges oder gar sie Besiegendes in uns wissen, oder doch daran glauben, daß wir uns zu ähnlicher Macht und Größe erziehen können. Wir müssen Begriffe bekommen, die eine Ewigkeit in sich schließen und diesen müssen wir die vergänglichen unterordnen.»

Der Dichtergeist hat auf seiner Wanderung in sich den zweiten Menschen zum Sprechen gebracht. Den Menschen, der in sich selbst die Sprache des ewigen Werdens entfachen kann.

So in der Welt stehend muß Albert Steffens Seele auf das Rätsel «Mann und Weib» schauen. Der Dichtergeist empfindet, wie weit von einander entfernt liegt, was im Unterbewußten das Weibes- und das Manneswesen als Menschensinn erlebt. Nirgends in der Welt enthüllt sich zunächst ein anderer Gegensatz unter den vielen, die da sind, der größer wäre.

Und zugleich empfindet dieser Dichtergeist, daß ein Größtes im Weltengeschehen sich muß vollziehen können im physischen Erdendasein zwischen «Mann und Weib». Ein Größtes, weil etwas von der Art, durch die Weltenrätsel nicht durch Begriffe, sondern durch das Weltgeschehen selbst immer neu aufgeworfen, aber auch immer zur tragischen oder glücklichen Lösung gebracht werden.

Albert Steffen bemerkt, wie im Manneswesen etwas unbewußt Aufreizendes liegt, das sich im Verkehre mit dem Weibe als Rohheit in irgend einer Form sich entbindet. Er mag sonst von zarter Wesenheit sein; es treten Augenblicke auf, in denen der Mann handelt und spricht, so daß neben ihm die Würde des Weibes erdrückt erscheint.

Aber Albert Steffen bemerkt auch, wie im Weibe die Wirkung dieser Rohheitsanwandlung ist. Ein Sich-selber-Finden,

ein Erstarken des Bewußtseins ersteht aus dem Erleben der Rohheit am Manne.

Wer mit dem Dichtergenius solche Lebensgebiete betreten will, der muß in seine Sprache etwas aufnehmen können, das die Worte dem Alltagsleben entrückt. Er muß so sprechen können, daß die Worte, die er sagt, da stehen, daß aber Wesentliches in der *ahnenden* Seele des Lesers leben kann. Das Sprechen in diesen Dingen, wie man im Alltag spricht, hat für einen richtig empfindenden Menschen etwas Verletzendes.

Bei Albert Steffen bekommt die Sprache an den Stellen des Romans, an denen dieses Haupträtsel aufleuchtet, dieses von der Ausdrucksart des Alltags Hinwegrückende. Der Stil wird an solchen Stellen so, wie wenn der Dichtergenius zum Leser in vertraulich-gedämpfter und andeutender Sprache sich offenbaren wollte.

Und *diese* Stilnuance hebt sich wieder stilvoll ab von dem Stil in der Gestaltung der Personen des Romans. Da schildert eine Seele, die auf ihrer Wanderung in das wahre Leben tief hineingeschaut hat in das Weben des Menschenwesens.

Nach der geistigen und leiblichen Wesenheit stehen die Persönlichkeiten da. Der fühlende Leser muß, wenn er gefragt wird, Antwort geben können, über Züge des Äußeren und des Seelischen. So plastisch treten die Personen aus dem Roman heraus. Man hat das Gefühl, man kann selbst das Mannigfaltigste, das weit abliegt von Steffens Darstellung, mit diesen Personen besprechen.

Diese Stilnuancierung zwischen plastischer Offenbarung, die alles nach außen strömt, was im Innern ist, und dem gedämpften Sprechen von Seelengeheimnissen, die den Menschen nicht voll zum Bewußtsein kommen können, ist das unvergleichlich Reizvolle, das den Leser durch den Roman «Die Bestimmung der Roheit» hindurchbegleitet.

Zu einer solchen Stellung im Dasein kommt der Dichtergenius, der in voller, ehrlichster innerer Empfindung den Augenblick erlebt, in dem er sagen *darf:* «Soll die Unendlichkeit der Sphären uns nicht mit Schaudern und Kleinmut er-

füllen, so müssen wir etwas ihr Ebenbürtiges oder gar sie Besiegendes in uns wissen, oder doch daran glauben, daß wir uns zu ähnlicher Macht und Größe erziehen können.» –

In Albert Steffens «Bestimmung der Roheit» spricht ein Dichtergenius, dem an der Rohheit das wichtige Rätsel aufgeht, das auch sonst die Zeit so intensiv beschäftigt hat und das von vielen als «Kampf der Geschlechter» empfunden wird.

Bei Steffen wird bei Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen Mann und Weib von der Seele sogleich der Weg in die Geistwelt gesucht. Aus dem Geiste soll auf dies Rätsel des Lebens Licht geworfen werden. – Bei andern wird das Problem heruntergezogen in die Sphäre, wo die Seele sich dem Materiellen zuwendet. Damit aber wird es in die Region der Trivialität versetzt.

Dadurch steht Albert Steffens Dichtergenius so glänzend in seiner Zeit darinnen, daß er diejenigen, die verständnisvoll an seine Kunst herantreten, mitnimmt in Regionen des Daseins, die er in eigenem tiefernstem menschlichen Seelenringen erst betreten.

Aber dieses erwartet man ja gegenwärtig kaum mehr von dem Dichter. Der soll herabsteigen in die Regionen, wo die Trivialbegriffe des Alltags walten, wo alles in das Gebiet der Phantastik verwiesen werden darf, was nicht von naturwissenschaftlicher Denkart gebilligt wird. – In dieser Region leuchtet allerdings das Verständnis für das «Viergetier» nicht auf.

An der «Bestimmung der Roheit» offenbart sich in bedeutsamer Art der originelle Weg Albert Steffens in die Geheimnisse der Menschenwelt. – Auch in diesem Roman geht die Darstellung nicht an dem Faden einer Romankomposition fort. In die Handlung, die vom Anfang an eingeleitet wird, weben sich episodisch kleine Novellen ein, die, *rein äußerlich betrachtet*, auch einen andern Inhalt haben könnten. Und am Schluß wird der Leser überrascht von einer angehängten Erzählung, die wie etwas ganz Neues im Roman auftritt. Steffen

leitet diese Erzählung so ein: «Es soll jetzt noch die Geschichte eines Menschen erzählt werden, mit dem Aladar zusammenkam, damit aus ihr geahnt werden kann, wie durch den neuen Freund sein ganzes Sein auf eine hohe Stufe gehoben wurde.»

Aladar ist eine Persönlichkeit, die vom Anfange den Leser tief beschäftigt: eine Hauptfigur des Romans. Der neue Freund erscheint überhaupt erst am Schlusse.

Albert Steffens Vergeistigung der Kunst kann nun besonders an solcher Art der «Komposition» empfunden werden. Man fühlt sofort, wenn man die «angehängte» Erzählung liest, aus der besonderen Eigenart *dieses* Dichtergenius heraus deren künstlerische Notwendigkeit.

Für Albert Steffen sind in der «Bestimmung der Roheit» die dargestellten Vorgänge wie die künstlerischen Mittel, durch die auf eine hinter diesen Vorgängen schaubare Geist-Welt gedeutet wird. Das Deuten ist aber kein symbolisches, sondern ein solches, wie es die Farben der Pflanzen, wie es das Glänzen der Gesteine im Verhältnis zum Geiste entfalten.

Und aus der Welt, in die man schaut, wenn man die Schönheit des Dargestellten auf sich wirken läßt, treten die Menschen heraus, die in der Kunst Albert Steffens vor uns stehen.

Steffens Stil wird damit zu demjenigen, der eine Darstellung künstlerisch wie einen physischen Boden zu entfalten vermag, den die Persönlichkeiten, die auftreten, aus der geistigen Welt heraus betreten.

Das ist, was man als die leuchtende Originalität Albert Steffens schon in der «Bestimmung der Roheit» empfindet.

III

Ein Jahr nach der «Bestimmung der Roheit» 1913 erscheint Albert Steffens nächster Roman «Die Erneuerung des Bundes». (S. Fischer, Verlag, Berlin 1913.) Der Dichtergenius dringt nun in das Menschenleben, indem die Seele die schau-

ende Kraft der Phantasie sowohl nach der Weite wie nach der Tiefe erkraftet. *In die Weite*, indem sie das Schicksal vieler Menschen, die durch das Leben in Zusammenhang stehen, in ihren Bereich zieht. *In die Tiefe*, indem sie die in diesem Schicksal waltenden Mächte da zu erforschen sucht, wo das Menschenleben aus den geistigen Quellen des Daseins quillt.

Von einer Sage nimmt die Phantasie ihren Ausgang. Ein Mann mit seinen Söhnen war einst aus dem hohen Norden in tiefer liegende Gegenden gezogen. Die Verhältnisse der Ansiedelung führten dazu, daß nach einiger Zeit ein Teil der Nachkommen des Mannes in lichter, freundlicher Gegend lebt; ein anderer in der Nähe, aber in einem elenden Erdgebiet, wo die Seelen veröden, die Geister erniedrigt werden und die Moral der Versumpfung anheimfällt.

Ein leuchtendes Bild stellt der Dichter da hin, wo diese Menschen der gemeinsamen Abstammung geführt werden, die Einen zu Verhältnissen, in denen das Leben gedeihen kann, die andern zu solchen, in denen es verkommen muß. Einer der Nachkommen stieg Tag für Tag die Höhe hinan, in der er das Sonnenlicht in seine Seele aufnehmen konnte. Er war damit fern dem Gebiete, in dem seine Verwandten dem Elend des Lebens verfielen. Aber der Höhenstieg war gefährlich. Die Dünste der moorigen Gegend, die das Leben verschlang, verbreiteten sich nach oben, und im Genusse der Sonne drang todbringend das Nebelmeer heran. Bei einem der Höhenstiege starb das Weib des Sonnensuchers. Aber sterbend hinterließ sie ihm eine Vision: sie selbst mit einem Kindlein auf ihrem Arm. Und sterbend sagte sie ihm noch: male uns und stelle das Bild «unter der Linde» auf. Da entstand denn um den Ort, der durch das Bild Kraft erhielt, eine freundliche menschliche Ansiedelung. Die Nebel des benachbarten Moores mieden die Gegend, in der die Kraft des Bildes wirkte. Sonne waltete da, wo diese Wirkung vorhanden war.

Wie Menschen-Innigkeit Naturwirkungen in tiefliegenden Kräften durchpulst, das stellt der Dichtergeist wunderbar Stimmung schaffend an den Anfang seiner Schöpfung.

Dieser Dichtergenius hat im geistdurchtränkten Suchen seiner Sinne die Natur; er hat im geistgetragenen Suchen der Seele durch die Natur hindurch das Göttlich-Geistige gefunden.

Ein Altertumsforscher hat in seiner Sammlung die dargestellte Sage. Er ist ein Angehöriger der Familie, auf die sich die Sage bezieht. Seine eigenen Vorfahren sind es, die heruntergezogen sind aus dem Norden, die sich dann im Weiterleben so entwickelt haben, daß der eine Teil in schönem Gebiete ein menschenwürdiges Dasein haben kann, der andere aber im Natursumpfe zu einem Leben im moralischen Sumpfe verurteilt ist.

So stehen sich, benachbart, verwandte Menschengruppen gegenüber. Die Lebensverhältnisse haben ihnen nach Leib, Seele und Geist ein völlig entgegengesetztes Gepräge gegeben. Aber das Leben bringt sie in Beziehung. Zusammenhänge zwischen der einen und der andern Menschengruppe entstehen. Was da erlebt wird, das beobachtet der Dichter, das stellt er mit der Weite des Gesichtskreises, mit der Tiefe der schauenden Phantasie so dar, daß man lesend überall einem Darsteller folgt, der da, wo die Natur sich in dem offenbart, was sie aus den Sterngebieten empfängt, das Geistige lebendig wirksam in den Bereich seiner Beobachtung aufnimmt.

Ein Bild von seltener Klarheit steht da. Die Ehe wird geschildert zwischen einem Manne, der der bösen Gegend und einem Weibe, das der guten Gegend entsprossen. In den rätselvollsten Wandlungen des Charakters bei Mann und Weib entfaltet sich diese Ehe. Mit eindringlichem Schauen dessen, was aus der Tiefe des Seins herauf in das Menschenleben wirkt, verfolgt der Dichtergeist diese rätselhaften Wandlungen, und was er aus der Sinnigkeit der Naturanschauung und aus der Eindringlichkeit der Geistbeobachtung in den Seelen der Menschen findet, das ist selbst rätsellösendes Leben.

Die Ehe führt zu dem Punkte, wo die Frau «Wissende» wird, wo ihr – gerade zur Osterzeit – aufgeht, wie der Mensch

ein «Sonnenkind» ist, wie er sein Wesen von der Sonne hat, und es nur ins Erdgebiet hereinträgt. – Die Kraft des Bildes, von dem die Sage erzählt, wird in der Frau lebendige Wesenheit; solche lebendige Wesenheit, die die Seele, die von ihr ergriffen wird, in die Geistwelt entrückt.

Eine wunderbare geistige Magie waltet über dieser Stelle des Romans. Novalis' «magischer Idealismus» leuchtet so auf, wie er durch einen wahren Dichter ein Jahrhundert nach Novalis leuchten kann.

So spricht die Frau: «In diesen Matten ist schlafender Geist, der wartet, um in die Herzen der Menschen zu ziehen und dort zur heilenden Liebe zu werden. Wie herrlich muß es sein, mit den Wesen vereint zu werden, die einträchtiglich die grüne Pflanzendecke hervorzaubern. Solche Freunde werden einmal alle Menschen sein. Ja, du und ich und alle haben die Sehnsucht, zusammenzukommen, wie sehr wir auch meinen, uns feind zu sein ... Warum nur klagen wir uns immer an, daß wir niemand etwas geben können! Kann denn der Mensch, den wir lieben, auf die Matte mit den Blumensternen schauen, ohne daß er seliger wird? O könnt ich solch ein Jünger sein! Ist's möglich, einen andern Wunsch auf Erden zu haben?»

Und der Dichtergenius spricht, indem er das Verwobensein seiner Seele mit dieser Geist-Natur-Sprache der «wissend Gewordenen» offenbart, in der «Pilgerfahrt zum Lebensbaum» tiefe Worte. Er ist durch lebendigstes Versenktsein in das Naturweben versetzt. Da spricht er: «Nun begriff ich plötzlich die Urpflanze. Ich sah, wie die Pflanze keimt, wächst, blüht und Frucht trägt, um aus dem Samen immer wieder neu zu erstehen, durch ein ganzes Weltenalter hindurch, nach Naturnotwendigkeit, und wie sie dabei die Erde mit dem Himmel verbindet. Ich entdeckte in der Anordnung der Blätter, in der Formung der Blüten, im Emporsteigen und Verdunsten der Wassermenge, im Erblühen und Erbleichen der Farben einen vielfältigen Rhythmus: Töne, Kontrapunkte und Akkorde, Reigen ungezählter Geister.»

Wer diese Worte in der «Pilgerfahrt zum Lebensbaum» liest, und sich dann erinnert an die angeführten Stellen im Roman, der empfindet an diesem Dichtergeist, wie aus Geistertiefen auftauchen das Licht von Novalis' «Magischem Idealismus» und Goethes «Anschauender Urteilskraft».

Die zweite Hälfte des Romans «Die Erneuerung des Bundes» kann man nur empfinden als echte Geistes-Pilgerschaft der künstlerischen Phantasie. Ein Knabe, der in der Verbindung zwischen den Angehörigen der lichten und der dunklen Abstammungsströmung seine Herkunft hat, wird auf seinem Erziehungswege dargestellt. Der Aufblick zum Geiste läßt Albert Steffen tiefe Einblicke in Herz und Seele dieses Knaben tun. Als begabten Knaben finden wir ihn, da er die Schul-Laufbahn beginnt. Da tritt in das junge Leben verheerend ein Ereignis ein. Ein Lehrer bestraft den Knaben. Der sieht in der Seele vor sich die «vertrocknete Knochenhand» des alten Schulmeisters. Das ganze Wesen des Kindes ändert sich. Es nimmt zwar das zu Lernende voll auf, kann aber, wenn es gefragt wird, nichts aus sich herausbringen. Die Nuancen in der Wandlung dieser Kinderseele konnte Albert Steffen so, wie er es tut, nur schildern, weil er in der «Erneuerung des Bundes» ein Spiegelbild der Geistes-Pilgerschaft, die er damals vollbrachte, gibt.

Da ist Hartmann, der Bruder des Großvaters des Knaben. Hartmann ist ein Mensch, vor dem die Zerstörung einhergeht, die er ausstrahlt. Er bewirkt diese Zerstörung nicht in bewußter Absicht. Ein weibliches Wesen, das seinethalben in den Tod geht, der Bruder, der seinethalben zum unwahren Menschen wird, und vieles andere, knüpft sich an sein Dasein und Handeln. Er sieht sich als den Mittelpunkt einer Welt von Zerstörung. – Das alles kann nur eine dichterische Phantasie schildern, die im Gebiete des Geistigen hellschauend gestanden hat und die Menschenherzen von diesem Standpunkt aus betrachtet. Da dies die Phantasie Albert Steffens vermag, wirkt selbst eine so komplizierte, in unerhörten Extremen des Lebens sich bewegende Gestalt wie Hartmann innerlich wahr.

Und er bleibt wahr, da er sich wie ein Einsiedler in seine Besitzung einschließt, um nur der Zerstörung von Welt und Leben sich zu widmen. Denn sein Leben hat ihn dazu gebracht, zu meinen, die Welt sei an dem Punkte ihrer Entwickelung angelangt, von dem aus sie der Zerstörung entgegengehen muß. Und da er die Summe aller menschlichen Zerstörungskräfte in sich trägt, möchte er sich zum Werkzeug des Zerstörungsvorganges machen.

Und doch wieder: dieser harte Mensch kann fromm werden, wenn er mit dem Knaben, dessen Erziehungsweg angedeutet, und dem Schwesterchen dieses Knaben zusammen ist. Die Geistigkeit der Kinderseele in ihrer Wirksamkeit steht leuchtend da im Verkehre zwischen Hartmann und den beiden Kindern seiner Verwandten.

Ein Blinder, der durch Hartmann zu Schaden gekommen ist, weil dieser seine Besitzung durch einen bissigen Hund abgeschlossen, und der Blinde in den Bereich dieses Hundes gekommen ist, soll durch eine Schar wild-leidenschaftlicher Menschen gerächt werden. Während diese Schar sich anschickt zur Vernichtung Hartmanns, hören wir aus des Blinden Munde die Worte: «Ich sehe, wie sich ein Heer von Seelen zum Fluge in die Höhe hebt. Ich schaue, wie ihm ein anderes entgegenströmt und es in wirren Massen zum Abgrund stürzt.» – So führt Albert Steffens Phantasie den Menschen an die Geistwelt heran, um mit den Strahlen dieser Welt dessen innerstes Wesen zu beleuchten. Plastischer erscheint das im «Viergetier»; geistig empfindet man es schon in voller Kraft in dieser zweiten Hälfte der «Erneuerung des Bundes».

In tief ergreifender Weise wirkt der Schluß des Romanes. Aus der Schar verkommener Menschen heraus, spricht zu einem andern der «Blinde»: Höre, was eben durch meine Seele ging: – – – Der Erlöser hing am Kreuze; ihm zur Rechten und zur Linken die beiden Missetäter. Vom Himmel sank die Finsternis herab in großen Kreisen auf die Völker, die sich stauten um den Fels von Golgatha. Sie schrien: «Wenn du der Auserwählte Gottes bist, so hilf dir selbst.» Dann läßt der

Dichter das Gespräch der beiden Missetäter mit Jesus folgen. – Und dann folgt das weithin strahlende Bild: «Am Fuß des Felsens standen zwei bejahrte Männer, altbekannte Freunde. Denen war es jetzt, als ob ein lichtes Wesen niederschwebte auf das Kreuz des einen Mörders und dessen Geist auf sanfte Art entführte, zu gleicher Zeit jedoch ein teuflisch geringeltes Getier in einem pfeifenden Winde dahergefahren käme und die Seele des andern Mörders dem krampfigen Leibe entrisse.» Die Freunde gingen auseinander. Sie machten in den nächsten Tagen für ihre Seelen schwerwiegende Erlebnisse durch. Und was sie nun fühlen, drückt der eine mit den Worten aus: «Ich fühle gerade so wie du. Drum laßt uns einen Bund stiften. Wir wollen uns geloben, niemals den andern in die schönen Geisteslånder nachzufolgen, sondern ewig bei dem Mörder in der Finsternis zu bleiben.»

Sie hatten erkannt, wie Menschen wie dieser Mörder nicht auf die Irrtumsbahnen kommen könnten, wenn sie selbst anders wären. Und während sie glaubten, zur Sühne bei dem Mörder bleiben zu müssen, stand «ein Dritter», den sie nicht kannten, neben ihnen und sprach: «Lasset mich mit in eurem Bunde sein.» Christus war der Dritte. In seinem Lichtreich finden sich die geprüften Seelen.

Mit tiefer Ehrfurcht vor den Daseinsmächten, die im Menschenwesen walten, legt man diesen Roman aus der Hand.

Albert Steffen hat ihn als das Bild geschaffen seiner Geistes-Pilgerfahrt. Und was die Phantasie auf dieser Pilgerfahrt erlebt, das wird von dem dichtenden Herzen in *Freudigkeit* erlebt. Geisteswelten in Freudigkeit erlebt, sind die Offenbarungen der *Schönheit*. Schöne Geistigkeit, sie spricht aus Albert Steffens Roman. Denn wer so den Geist erlebt, wie er, der kann schildern, was vor den Sinnen schön oder häßlich ist. Es wird *schön* in dem Lichte, das er darüber zaubert.

(Damit schließe ich diese Darstellung über Albert Steffens erste Dichterzeit. Ich habe vor, nach kurzer Zeit die Betrachtung fortzusetzen, die sich dann auf Albert Steffens spätere Schöpfungen erstrecken soll.) –

«DER SPIEGELMENSCH» VON FRANZ WERFEL

I

Eine wirkliche Dichtung, die in der Welt der menschlichen Geisteserlebnisse sich bewegt, muß heute das tiefste Interesse erregen. Für *Franz Werfels* Trilogie «Spiegelmensch» (Kurt Wolff Verlag, München) darf dies gesagt werden.

Die Entwickelung einer Menschenseele durch drei Stufen der Welteinsicht steht vor dem, was Goethe das sinnlich-übersinnliche Schauen genannt hat. Vielleicht treffe ich, was sich diesem Schauen durch Werfels Dichtung darstellt, am besten, wenn ich frei schildere. Ein Mensch will die Welt, in die ihn das Leben hineingestellt hat, verlassen, weil er in ihr nicht wirklich Mensch sein kann. So wie diese Welt ist, so verkümmert sie für seine Empfindung den Wesenskern des Menschen. Sie läßt ihn nicht Dasein gewinnen. Er will in ein Kloster eintreten. Die schon innerhalb dieses Klosters ihr Leben verbringen, um im Abgestorbensein gegenüber der täuschenden Welt die wahre durch sich zu erbilden, bedeuten ihm, daß er eine schwere Bürde auf sich lädt. Man rät ihm ab, den Sprung ins Ungewisse zu tun, weil er nicht gewachsen der Gefahr erscheint. Er läßt sich nicht abhalten. Man spricht ihm von drei Schauungen, durch die der Mensch sich zum Erleben in der geistigen Welt hinaufarbeitet. Er tritt den Weg an, der nach den zwei ersten Stufen zur dritten führt, auf der der «Geist im Menschen» das «geistige Wesen der Welt» schauend erreicht.

Im ersten Teil der Trilogie wandelt sich durch die Anregung äußerer Mittel (Einsamkeit, Beschauen der eigenen Gestalt im Spiegel, wo sie physisch ähnlich, geistig durch das verwandelte Anschauen unähnlich ist) die Seelenschau so, daß der Wegsuchende wissen lernt, wie die Welt, die er bisher erlebt hat, nur die Rückspiegelung seines eigenen Wesens ist. Er lernt wissen, was andere nicht wissen, daß der Mensch, der keine innere Entwickelung durchmacht, glaubt eine Welt vor sich zu haben, in der Tat aber nur vor einem «Spiegel» steht.

Hinter dem Spiegel ist die Welt. Was der Mensch sieht, ist nur sein eigener Inhalt, der ihm vom Spiegel zurückgeworfen wird. Der Mensch lebt über diese Spiegelwelt so lange in Täuschung, als er nicht wenigstens innerhalb der Spiegelbilderwelt sein eigenes enges Menschenselbst als Wirklichkeit ahnen lernt. Dazu wird Thamal, der Wegsucher, gebracht. Aus dem in seiner Zelle aufgestellten Spiegel springt dem Träumend-Wachenden sein ihm ähnlich-unähnliches Spiegelbild als wirkliches Wesen entgegen. – Er ist nun «in sich»; aber dieses «Ich-sich» ist außer ihm. Um Er selbst zu sein, hat er erst zu sich kommen müssen; aber nun führt ihn dieses errungene Selbst wie ein Anderer.

Im zweiten Teil der Trilogie «Eins ums Andere» führt nun der Spiegelmensch, welcher der Andere und doch erst wahrhaft Er selbst ist, den Wegsucher durch die Welt, in der er früher glaubte wirklich gewesen zu sein, in der er aber doch nur mit seinen Illusionen war. Er trifft wieder zusammen mit den Menschen, mit denen ihn das Schicksal zusammengeführt hat; er macht mit ihnen Erlebnisse durch; doch er erlebt jetzt anders als früher. Er erlebt wie ein Menschenwesen, das in steigender Art seinen tieferen Seelen-Inhalt bewußt aus sich heraus setzt; seine Welt wird reicher; der Abgrund zwischen ihm und den Andern immer breiter. Sein Bewußtsein verdichtet sich im Erleben. Er wird reif, sein eigener Richter zu werden. Er sieht, was «gerichtet» werden muß in seiner Seele. Der neue Mensch, der den alten schauen kann, spricht das Todesurteil über diesen alten aus, der nicht schauen konnte, aber der doch bisher gehandelt hat.

Im dritten Teil ist der Wegsucher wieder mit dem verdichteten Bewußtsein, als einer, der seinen vorigen Menschen in Selbstgerechtigkeit ausgelöscht hat, in der Einsamkeit vor dem Spiegel. In seiner Umgebung sind die, in deren Mitte er aufgenommen werden wollte. Aber der Spiegel ist jetzt kein Spiegel mehr. Er ist zum «Fenster» geworden.

«*Thamal* (berührt den Spiegel). Mächtige Zaubererschütterung. Mit einem Schlag hat sich der Spiegel in ein giganti-

sches Fenster verwandelt. Von allen Seiten strömt rasendes Tageslicht in die Halle. Hinter dem Fenster eine stark bewegte, trunkene Farben- und Formenwelt, die für den Zuschauer jene höhere Realität bedeuten soll, die nur den Personen auf der Bühne zugänglich ist. *Mönch:* ‹Steh auf und sieh!› *Thamal* (kehrt sich geblendet um): ‹Das Licht! Das Licht! Die Wonne trag ich nie!› *Mönch* (sehr feierlich):

Nun bist du aus des *zweiten Lebens* Nacht
Zur Schau der *Morgen-Wirklichkeit* erwacht.
Denn hinter dir versank die Spiegelwelt,
Die uns die Fratze gegenüberstellt
Der eigenen Person in jedem Wesen,
Die Welt, in der die Wenigsten genesen. –
Wir alle gingen durch, doch was wir sahn
War nicht, was wir zu sehn, zu lieben meinten.
Denn jedes Wesen ward zu unserm Wahn,
Wir blieben heil, doch jene Opfer weinten.

(Pause)

Wir waren einst, wir alle, solche Toren,
Und haben hier in einer alten Nacht
Das falsche Ich befreit, das wahre umgebracht,
Und schließlich unser Spiegelbild verloren.
Nun bist auch du zum zweitenmal geboren!
Neu spannt dein Lebensnerv sich und befreit
Von dumpfer Ehrsucht, wüstem Widerstreit.
Du tauchst aus Tod, aus ungewissen Leiden,
Aus allem auf, was feig und halb und vag, –
Und lernst mit freien Blicken unterscheiden
Die kranke Dämmerung vom reinen Tag!

Thamal

(in die kaleidoskopisch immer neu durcheinander wandelnde Landschaft)

Ich sehe – Ich sehe – Ich sehe! –

Abt

(tritt zu ihm)

Der jüngste bist du der Wiedergeburt.
Drum nimm hier des Amtes goldenen Gurt!
Trüb raucht dir das Haupt von menschlichen Stunden,
So bist du zumeist noch der Maja verbunden.
Erst mußt du in Sorgen, Umsichten und Pflichten
Die Seele auf selbstlose Ziele richten,
Dann magst du versuchen die felsigen Stufen
Der Liebe zu steigen, die her dich berufen,
Um endlich die letzte Vollendung zu finden
Im süßen Erlöschen und Ausdirverschwinden.

(stark)

Nimm denn!

Thamal

(legt den Goldgürtel an)

Abt und Mönch

(neigen sich vor ihm)

Indem die sechsundzwanzig Mönche ungerührt und mild grinsend hockenbleiben

schließt die magische Trilogie.»

II

Eine Dichtung muß als Kunstwerk genommen werden. In Werfel ist dichterische Kraft. Deswegen kann man beim Spiegelmenschen damit beginnen, ihn als Kunstwerk zu nehmen. Aber man wird, wenn man dies mit dem allerbesten Willen vom Anfang an getan hat, im weiteren Verlaufe, aus der künstlerischen Stimmung immer wieder herausgeworfen. Am Ende möchte man mit der Stimmung, die man von den sechsundzwanzig «ungerührten, mild grinsenden, hockenbleiben-

den» Mönchen gewonnen hat, wieder in die Dichtung zurückkehren, und das Ganze humoristisch nehmen. Doch das geht nun auch wieder nicht. Da entsteht die unerlaubte Komik von Karikaturen, die in ihrem Handeln vergessen, daß sie Karikaturen sind, und Wirklichkeiten spielen.

Man will aber nun doch – ja, was will man denn?! Man ermahnt sich: Sei kein Philister, denn Franz Werfel ist ein Dichter. Man bemüht sich, die «anschaulichen Bilder» der Dichtung zu fassen. Denn solche gibt doch der Dichter. Aber man sieht sich zuletzt immer wieder erfüllt mit blutleeren Abstraktionen, denen die Kleider von Menschen angedichtet sind. Man möchte in die dichterische Intuition hinein – und man wird auf Schritt und Tritt zum Gebrauche seines Intellektes gedrängt, der symbolisierend eine Welt gestalten soll, die nicht da ist. Konstruktion zu einem Haus, zu dem das Baumaterial fehlt. Skizzen, denen der Keim zu Bildern fehlt. Ich bin ganz unzufrieden mit mir. Denn eigentlich interessiert mich dieser «Spiegelmensch» doch. Nur wird mir das Interesse immer wieder durch das ausgetrieben, was ich geschildert habe.

Aber vielleicht habe ich die ganze Sache doch noch gar nicht begriffen. Drum noch einmal frisch ans Werk mit einer andern – wie nennt man's doch heute – «Einstellung». Zwar muß man da noch einmal durch alle Geschmacklosigkeiten, Trivialitäten und Schlimmeres, durch den unmagischen zweiten Teil der «magischen» Trilogie durch. Aber wer sich heute an dergleichen stößt, ist eben ein unverbesserlicher Philister. Drum sag' ich lieber, wenn der Wegsucher Thamal eben ein Kerl ist, der in seiner Art auch schon in der Maja geschmacklos und ein wenig unsauber erlebt: warum sollte es dem Dramatiker verwehrt sein, ihn durch Geschmacklosigkeiten zu schleppen, wenn er aus dem «Eins» der Maja ums «Andere» der Geist-Wirklichkeit herumkollert?

So sei denn nochmals angesetzt. Es laufen doch heute in der Welt so viele «Magier» und «Mysten» und gar «Okkultisten» herum, die zwar mit den allzumenschlichen Seelenge-

weben die Maja ganz derb lieben, dafür aber augendrehend und kinnverzerrend für männliche und weibliche Schwärmer Koketterien von erhabenen «Erkenntnispfaden» plaudern, auf denen man hinanklettert, daß die Gedanken schwindelig werden. – Könnte denn Werfel nicht einen solchen Okkultisten haben karikaturenhaft zeichnen wollen? Dann hätte er als Künstler wohl recht, wenn er ein dergleichen Abstraktum, das doch nur unbeobachtet konkret wird, als Karikatur zeichnet, die, wohl oder übel, zuweilen aus ihrer Rolle fallen muß. Nur bleibt da wieder unverständlich, warum dann auch die andern Personen, die doch – vom Majastandpunkt aus – ganz gute Bürger und Bürgerinnen sind, sich in diesem labilen Gleichgewicht zwischen Abstraktum und Mensch halten müssen. Wenn schon der Thamal alle Augenblicke künstlerisch umfällt: warum purzeln denn auch die andern, die doch keine Miene machen, von ihrem Fall durch einen Zuruf «Steh' auf und sieh!» sich zu erheben? Es scheint beim besten Willen nicht zu gehen. Auch wenn man sich satirisch-humoristisch «einstellt», stört die Umgebung des Thamal.

Und erst der Thamal selbst! Wenn er satirisch genommen werden soll? Dann könnte er doch nur das Zerrbild des «Magiers» sein. Aber Zerrbild hin – Zerrbild her – *dieser* Thamal «geht» durch drei Teile einer Trilogie und – steht dabei auf dem Kopfe. Das wird selbst der magischen Koketterie zu bunt.

Thamal steht auf dem Kopfe der intellektuellen Allegorie. Und diese ist ernsthaft dem nachgebildet, was in mystischen Leitfäden als der «Entwickelungspfad des Menschen» geschildert wird; Thamal kann also doch nicht als satirisch-humoristische Figur genommen werden. Als solche müßte er auf den beiden Maja-Beinen seinen Weltenweg durchwandern, und als Pseudo-Magier das Ende erreichen. Er müßte dann die Allegorie als Scheingebilde kopfwärts tragen; in der Dichtung aber ist er auf die Allegorie gestellt, die seinen Kopf zum Stützpunkt macht.

Es scheint durchaus berechtigt, daß man über den «Spiegelmenschen» so hin- und herprobiert, wie man ihn eigentlich

zu nehmen hat. Sollten sich unbedingte Verehrer von ihm finden, so werden sie sagen: der weiß eben nicht, worauf es ankommt, der so herumprobiert. Er hat die Dichtung eben nicht verstanden.

Dem aber sei erwidert: Wie diese Dichtung auch zu nehmen ist; ein ernsthaftes Erfassen der Geisteswelt ist in die künstlerische Gestaltung der Personen und Handlungen nicht ausgeflossen. Und das eben wollte ich dadurch veranschaulichen, daß ich zeigte, man könne sich über den «Spiegelmenschen» aus den verschiedenen Ecken heraus verschiedene Gedanken machen. Man wird dazu angeregt, weil allerlei Ausgedachtes sich als Kunstwerk geben will. Wäre die dichterische Gestaltungskraft – die ich in Ansätzen überall zugebe – nicht ganz und gar verkümmert durch die intellektuelle Konstruktion, so fühlte man sich auch nicht hingelenkt zu den «Wenn» und «Vielleicht» des klügelnden Verstandes.

Man könnte sogar versucht sein, die ganze Dichtung unter Verwandlung der Vorgänge von hinten nach vorne umzudichten. Thamal könnte zuerst durch das «Fenster» schauen. Der Mensch ohne alle mystische Entwickelung tut dies. Er hat noch sein Ich nicht gefunden. Er nimmt die Welt, die er sieht, als Wirklichkeit. Er findet dann, wie zum «Fenster» hereinkommt ein Wesen, ihm ähnlich-unähnlich, das ihm zunächst unverständlich ist. Es führt ihn durch den zweiten Teil der Trilogie «Eins ums Andere». Er fühlt sich immer mehr in dieses Wesen hinübergezogen; zuletzt tritt er ganz in dasselbe ein. Er hat damit sein wahres «Ich» gefunden. Das aber trägt die Geistwelt in sich, und es wandelt das «Fenster» in den «Spiegel», der jetzt Wahrheit offenbart, weil er, was Bild ist auch als Bild zeigt, während der wahre Mensch sein Wesen und mit ihm das Weltwesen nicht durchs Fenster ansieht, sondern es *vor* dem Spiegel *erlebt.* Wer in dieser Richtung sich entwickelt, dem ist das *Gesehene* Maja, ob er es in Reflexion aus dem Spiegel, oder direkt durchs Fenster sieht.

Die wirkliche geistige Entwickelung des Menschen geht auf ganz anderen Wegen vor sich als auf dem, der in dieser Tri-

logie dargestellt ist. Sie hat Anfang und – zwar nicht Ende – aber Fortgang, der von innerer Notwendigkeit getragen ist. Und es ist dies die Notwendigkeit eines Erlebens, das gestaltet, zum Kunstwerk werden kann. – Wer aber bloß zum *Gedanken* dieses Erlebens kommt, der unterliegt dem Schicksal des Gedankens. Kein Gedankenzusammenhang deckt sich so mit dem Erlebnis, daß man das Gedanken-Symbol des Endes nicht auch zu dem des Anfangs, und umgekehrt, machen könnte.

Und schließlich ist ja im «Spiegelmenschen» der «Spiegel» im Anfang noch mehr «Fenster», als das «Fenster» am Ende, das eigentlich wirklich nur ein «Spiegel» ist. Da steht die szenische Bemerkung: «Hinter dem Fenster eine stark bewegte, trunkene Farben- und Formenwelt, die für den Zuschauer jene höhere Realität bedeuten soll, die nur den Personen auf der Bühne zugänglich ist.» Mag sein, daß Thamal die Bedeutung dieser trunkenen Farben- und Formenwelt durchschaut. Wenn *sie* ihm eine höhere Welt enthüllt, dann kann es auch der «Spiegel», der ihm das eigene Antlitz entgegenhält.

Ich hoffe, daß diese Darstellung nicht als eine «abfällige Kritik» gedeutet wird. Was ich hier geschrieben habe, ist von Interesse für die Dichtung Werfels eingegeben. Dieses Dichters künstlerische Kraft ist bedeutend. Schätzbar ist es, daß er mit dieser dichterischen Kraft in das Element der geistigen Entwickelung der Seele untergetaucht ist. – Doch wenn der Gegenwartsmensch an das Geistige und sein Leben herankommt, dann wird er zum Begriffsgestalter, Symboliker, Allegoristen. Auf diesem Wege erstirbt aber der Geist. Der Gedanke ist der Leichnam des erscheinenden Geistes. Die Menschheit brauchte den Intellektualismus, um das intuitive Leben in der Freiheit zu erringen, das nur wesen kann im unlebendigen Geist, im Begriffsgeist. Die Kunst aber bedarf des lebendigen Geistes. Bei Homer ist es nicht nur Redensart, wenn er die «Muse» sprechen läßt. Klopstock ließ so noch die «unsterbliche Seele» sprechen. Goethe sprach es nicht aus; aber, wer sein Erleben kennt, der weiß, wie er es emp-

fand. Eine Dichtung, die in das Geistige eindringt, bedarf wieder des Erlebens im Geiste. Das muß doch kommen, wenn die Kultur von dem gegenwärtigen toten Punkte aus aufwärts kommen will. – Was ich gesagt habe, widerspricht nicht der Tatsache, daß Werfel doch zu diesem Aufwärtskommen viel getan hat. – Ich konnte meine *Zustimmung* zum «Spiegelmenschen» nur durch meine *Einwände* ganz zum Ausdrucke bringen.

EIN NEUES BUCH ÜBER DEN ATHEISMUS

Fritz Mauthner hat im Jahre 1910 ein «Wörterbuch der Philosophie» erscheinen lassen. Er hat in diesem Buche in alphabetischer Anordnung allerlei Betrachtungen über Begriffe niedergeschrieben, die gewöhnlich in der Philosophie behandelt werden. Das Licht, in welches diese Begriffe gerückt werden, ist dasjenige, das der Verfasser sich selbst und der Welt vor Jahren in seiner «Kritik der Sprache» glaubt angezündet zu haben. Nun liegen zwei Bände eines neuen Werkes Fritz Mauthners vor: «Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande» (1922, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin).

Wenn man nun nicht schon durch den Gebrauch der Sprache gegen Mauthner ungerecht werden will, so muß man beim Besprechen seiner Werke vor allem aus diesen selbst erst die Art ersehen, wie er gewisse Worte gebraucht. Man beginnt die «Geschichte des Atheismus» zu lesen. Im «Vorwort» stehen als erste Sätze: «Damit der Leser nicht bis zum letzten Abschnitt des vierten Bandes zu warten brauche, um das letzte Ziel dieses Werkes kennen zu lernen, will ich gleich an dieser Stelle ein Glaubensbekenntnis ablegen; ich möchte diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe führen, von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geschichtlich gewordene und geschichtlich vergängliche Menschensatzungen erscheinen, die Dogmen aller positiven Religionen ebenso wie die Dogmen der materialistischen Wissenschaft, auf die Hö-

he, von welcher aus übersehen Glaube und Aberglaube gleichwertige Begriffe sind. Was ich zwischen den Zeilen des niederreißenden Buches aufbauend zu bieten suche, mein Kredo also, ist eine gottlose Mystik, die vielleicht für die Länge des Zweifelsweges entschädigen wird.»

Der «Sprachkritiker» Mauthner könnte einem etwas unsanft auf die Finger klopfen, wenn man nun so ohne weiteres über dieses «Glaubensbekenntnis» Bemerkungen machte. Er könnte sagen: man sei eben in «Abhängigkeit von der Sprache». Und wenn er dazu, wie er bei einem Anlasse tut, auch noch den Satz fügte: «... Sprache, worunter aber auch die gemeinsame Sitte und Wissenschaft zu verstehen ist», so könnte er einem sogar noch auf den Mund klopfen.

Deshalb will ich bei einem Schriftsteller, der ein «Wörterbuch» geschrieben hat, zunächst einmal nachsehen, was er selbst über «Glauben» zu sagen hat, ehe ich über sein «Glaubensbekenntnis» eine Bemerkung machen will. Nun schlage ich Seite 438 des ersten Bandes des «Wörterbuches der Philosophie» auf. Da endet der Artikel «Geschlecht» und beginnt der über «Glück». Über das «Glauben» steht da nichts. Glaube steht in einem gewissen Gegensatz zum «Wissen». Also suche ich auf Seite 582 (des zweiten Bandes). Da aber folgt auf die «Wertgefühle» gleich das «Wunder». «Wissen» und «Wissenschaft» haben in diesem philosophischen Wörterbuch keine eigenen Artikel.

Wenn ich dazu einen Gedanken aussprechen wollte, so müßte er doch auf alle Fälle pedantisch werden. Ich habe ja dieses Wörterbuch zu oft da und dort immer wieder aufgeschlagen und gelesen, um nicht zu wissen, daß der Sprachkritiker Mauthner «unbedeutendere» Begriffe bei «bedeutenden» abhandelt. Und so suche ich bei «Wahrheit». Und da steht auf Seite 543 (2. Band): «Das Bewußtsein, daß der Glaube sich auch auf das Absurde beziehe, ist vielleicht am krassesten ausgesprochen in einer katholischen Schrift, die Paulus Sarpius zitiert ... Dieser Gegensatz zwischen *Glauben* und Wahrheitserkenntnis oder *Wissen* wird aber nicht allein von

der Wortgeschichte des englischen *truth* überbrückt. Ich will gleich hier bemerken, daß unser *glauben* (althochdeutsch *giloubon*) so gut wie identisch ist mit *geloben* und daß dieses *geloben* in seiner ältesten nachweisbaren Bedeutung ein durch *ge* verstärktes *loben*, gut heißen ist. Vielleicht Übersetzung von *probare*. Ja, was einzig und allein zugrunde liegt, wenn man ein Urteil für *wahr* erklärt, wenn man zu einem Satze *ja* sagt und nicht *nein*, das ist in diesem alten *geloben* oder *glauben* schon enthalten. *Loben*, *geloben* heißt in den Nibelungen so viel wie unser *verloben*, das heißt feierlich *ja sagen*.»

Aber jetzt bin ich in derselben Lage, in der ich unzählige Male war, wenn ich das Mauthnersche Wörterbuch aufgeschlagen und den oder jenen Artikel gelesen habe. Da wollte ich etwas über die «Sache» lesen; ich wurde sogleich von der Sache auf die Wortbezeichnung der Sache verwiesen. Wortbesprechung schloß sich an Wortbesprechung. Über außerordentlich Geistreiches ging es zu abscheulich Philiströsem, über sicher Festzustellendes zu oft komisch Gewagtem. Und dann – Schluß. Die «Sache» war über lauter Worterklärungen verloren.

Immer wieder fiel mir beim Lesen von Mauthners Schriften das Buch von Nietzsche ein über David Friedrich Strauß, den Philister und Schriftsteller. Und ich verzieh mir stets diesen Einfall. Ich hatte etwas zu «verzeihen». Denn ich schätze vieles bei Mauthner: ein großes Wissen, ein doch oft gesundes Urteil, ein mutvolles Aussprechen des von ihm Gemeinten, und noch vieles andere. Aber «verzeihen» konnte ich mir, weil ja doch Strauß, den Nietzsche als «Philister» entlarvt hat, auch ein schätzenswerter Mann war.

Wenn ich nun nicht denken soll, daß Mauthner, indem er sein «Glaubensbekenntnis» ablegt, eigentlich meint, er wolle – im Sinne des Nibelungen-Sprachgebrauches – seine Ansicht «loben», zu ihr «feierlich *ja sagen*», so komme ich durch seine eigene «Erklärung» nicht gerade sehr weit, wenn ich Gedanken formen soll über das, was er «zwischen den Zeilen des niederreißenden Buches» über eine «gottlose Mystik» sagen will.

Aber auch dann hat man es nicht leicht, wenn man das «Aufbauende», das in dem Buche nicht steht, vorläufig beiseite läßt, und sich an das «Niederreißen» hält, von dem so viel darinnen steht.

Mit diesem «Niederreißen» ist ja Mauthner doch nur ein Kind seiner Zeit. Diese hat alle Kraft verloren, um von dem abstrakten Denken zu einem wirklich erlebten Seeleninhalt zu kommen. Und nur ein solcher führt auch zu einem geistigen Weltinhalt. Man muß die geistige Realität erst in der Seele finden; dann bindet man sich mit dem eigenen Geiste an den Geist der äußeren Wirklichkeit. Kennt man das Denken nur als abstraktes, das eine Wirklichkeit bloß *abbildet*, dann muß man den Geist der Welt verlieren. Denn in der bloßen Abstraktion führt kein Weg vom Gedankenbild zur Wirklichkeit. Diese Krankheit der Zeit hat nun Mauthner auf seine besondere Art ausgebildet. Er gibt sich nicht damit ab, wie andre Skeptiker das Denken zu untersuchen und dann zu zeigen, daß dieses ohnmächtig ist gegenüber einem Erfassen der «wahren Welt»; er hält sich an die *Worte*, durch welche die Gedanken ausgedrückt werden. Er kann in den Worten erst recht nicht die «Sachen» finden, die andere in den abstrakten Gedanken nicht entdecken können. Er kann auf *seine* Art jeden Gedanken, durch den einmal Menschen unter dem Zwange des Erlebens an eine Wirklichkeit heranzukommen strebten, in den Worten suchen, durch die man ihn ausgedrückt hat. Er findet den Gedanken in den Worten nur schillern, und kann nun sagen: alles entfällt einem, wenn man eine «Wirklichkeit» aus einem Worte saugen will.

Aber damit geht man doch nur an allem Erleben der Wirklichkeit vorbei. Man untersucht die *Bezeichnungen* der Wirklichkeit und sagt: in diesen Bezeichnungen ist keine Wirklichkeit. – Ja, aber könnte Mauthner nun nicht erwidern: das wolle er doch gerade zeigen. Er wolle sagen: die Menschen denken in Worten und glauben damit «etwas» vom Wirklichen zu haben. Sie haben aber in den Worten nichts Wirkliches.

Ob doch Mauthner sich einmal völlig darüber auseinandergesetzt hat: wie armselig eine Menschheit wäre, die in Worten,

oder auch nur in Gedanken in seinem Sinne etwas Wirkliches hätte. Da sähe man nicht das Pferd, sondern den Gedanken, das Wort des Pferdes. Und durch diesen Gedanken, dieses Wort, die man sich vor das Seelenauge stellte, käme man gegenüber dem Geistigen in die Lage, wie jemand, der vor seine physischen Augen eine undurchsichtige Scheibe hielte und dadurch nichts von den physischen Dingen sehen könnte. Wie gut ist es doch, daß man in den Worten nichts Wirkliches zu sehen braucht; man kann dadurch mit ihrer Hilfe das sehen, was sie bezeichnen.

Mauthner hat sich durch seine Zeit zum Skeptiker erziehen lassen. Nun wollte er die Skepsis noch tiefer begründen als andere. Er hat dieses getan, in dem er aus der tieferen Seelenregion der Gedanken in die oberflächlichere der Worte gegangen ist. Er hat sich *gründlich in der Richtung* geirrt. Er wollte durch einen Drang seiner Seele nach unten und ließ sich von dem Geiste der Zeit nach oben treiben.

Und er hat nun auch wirklich in *diesem* Sinne «gründlich», das heißt, wenn man es in dem von Mauthner herausgeforderten Sinne versteht, vom «Grunde hinweg» in seinem neuesten Buche wegdekretiert «Gott», «Seele» und vieles andere, indem er die Wortvorstellungen «*von* Gott», «*von* Seele» und so weiter kritisiert. Man erlebt auf 1250 großen Seiten die Worte, in denen im Mittelalter, in der Neuzeit, auch im Altertum über «Gott», «Seele» und so weiter gesprochen worden ist; und man wird im Gewebe der Worte überall über das hinweggeführt, was als «Gott», als «Seele» Menschen *erlebt* haben.

Aber wieder kann Mauthner sagen: ja, das ist es eben, daß man auf andere Art zur Wirklichkeit kommen müßte als durch die Worte, oder, wie er immer wieder zu betonen beliebt, durch den Wortaberglauben. Es soll ja zuletzt doch nicht darauf hinauskommen, bloß die Wirklichkeit zu entgöttlichen, sondern durch diese Entgöttlichung den Weg zu einer «gottlosen Mystik» zu bereiten.

Mauthner hat es dahin gebracht, dicke Bücher zu schreiben, bei denen es darauf ankommt, durch das, was in den Zeilen

steht, auf das gewiesen zu werden, was zwischen den Zeilen steht. Da soll eine «gottlose Mystik» stehen. Es ist ja auch kein Wunder, daß da nichts steht. Denn was sollte dastehen, wenn nicht «Worte» ? Diese aber hätten so wenig Beziehung zur Wirklichkeit wie diejenigen, die in den schwarz bedruckten Zeilen stehen.

Ich muß gestehen, daß ich diese «gottlose Mystik» schon immer zwischen den Zeilen der Wörterbuch-Artikel gesucht habe. Aber ich gestehe beschämt, daß ich da doch immer nur weißes Papier gesehen habe. Denn war ich mit einem Artikel über irgend etwas zu Ende, so war für dieses «Etwas» während des Tanzens in Worten der Boden fort; man ging nicht mehr, man «flog». Aber dieses «Fliegen» war recht windig; denn man bemerkte, daß man sich wie eine berühmte «Persönlichkeit» an seinem eigenen Haarschopf in die Höhe gehoben hatte.

So fliegt man durch die 1250 Seiten der Mauthnerschen Geschichte des Atheismus und auch über die meisten Flächen zwischen den Zeilen. Und zuletzt merkt man, daß die oben gekennzeichnete Prozedur doch nicht zum «Fliegen» geführt hat, sondern, daß man wie angenagelt im Ausgangspunkte geblieben ist. Aber man hat, wenn auch nur im «Abglanz der Worte», viel Interessantes, Geistreiches, Mutvolles gesehen. Und das kann man ja auch, wenn man trotzdem mit der Erkenntnis «nicht vom Flecke kommt»*.

* Ich unterbreche mit diesem Aufsatze die Veröffentlichung der Betrachtungen, welche den Inhalt des französischen Kurses am Goetheanum gebildet haben. Aber ich sehe in dem oben Gesagten einen episodischen Übergang von den Betrachtungen des übersinnlichen Erkenntnislebens zu der Darstellung der übersinnlichen Weltgebiete selbst, mit der die Veröffentlichungen der letzten vier Nummern demnächst ihre Fortsetzung finden sollen. Vielleicht findet man doch, wenn man auch diese Episode liest, daß das später zu Sagende nicht so in der Luft schwebt, wie es scheinen könnte.

ANSPRUCHSLOSE APHORISTISCHE BEMERKUNGEN ÜBER DAS BUCH: REFORMATION ODER ANTHROPOSOPHIE?*

Eine Schrift, über die ich nicht eine Beurteilung schreiben will. Was ich sagen werde, sollen lediglich Worte sein, die meine *subjektiven* Empfindungen beim Lesen der Schrift ausdrücken und die aus tiefbefriedigter Seele wie ein Geistesgruß an den Verfasser gerichtet sein mögen.

Nur so kann ich sprechen über eine Schrift, die von *dem* Gesichtspunkte aus mein geisteswissenschaftliches Streben charakterisiert, den Pfarrer Ernst einnimmt.

Ich fühle zunächst den tief religiösen, aber auch den einzig wirklich einleuchtenden Zug aus der Schrift sprechen, der da weiß, daß in der Menschheitsentwickelung nichts wahrhaft Religiöses entstehen, oder fortgebildet werden kann, ohne daß ein wirkliches Hereingreifen der göttlich-geistigen in die physische Welt stattfindet. – Ohne daß ein Mensch oder Menschen wirklichen Verkehr mit dem Übersinnlichen haben, kann nichts Religiöses in die Welt kommen: darüber ist sich Edmund Ernst ganz klar.

Deshalb geht er von den übersinnlichen Erlebnissen der Reformatoren aus. Er zeigt, wie Luthers ganzes Leben im Grunde auf den Verkehr mit dem Übersinnlichen orientiert war. Wie Luther die Gefahren dieses Verkehrs wohl kannte, wie er wußte, daß übersinnliche Wesen in einer guten Maske zuweilen auftreten können, während sie teuflischer Natur sind. Auch für Zwingli zeigt Ernst, wie dieser in einem entscheidenden Punkte sein Verhalten abhängig gemacht hat von einer Wahrheitserkenntnis, die sich ihm aus der geistigen Welt heraus geoffenbart hatte.

Schlicht, aber eindringlich ist in dem Buche von dem geistig-übersinnlichen Quell als Religiösem gesprochen.

Damit aber ist dem Buche der Sinn des Verfassers einge-

* Reformation oder Anthroposophie? Von *Edmund Ernst*. Im Verlag *Paul Haupt*, Akademische Buchhandlung, vorm. Max Drechsel, Bern 1924.

pflanzt, der den religiösen Menschen macht. Das Buch erweist sich damit als ein solches, das aus einem geist-erfüllten, im Geiste lebenden *Herzen* geschrieben ist. Aus einer solchen Herzens-Gesinnung fällt immer lichtvolle Wärme auf die Durchführung des Einzelnen. Und diese Wärme wird bei Ernst nie zum *gesuchten* Gefühlsüberschwange geleitet; sie bleibt überall sachlich und sucht aus dem Sachlichen das «Ja» und «Nein» für eine Behauptung zu holen.

Darf, da solche Voraussetzungen bestehen, nicht von tiefster Befriedigung gesprochen werden, wenn Pfarrer Ernst in mutiger Art drei Hauptfragen zum Inhalt seines Buches macht? Es sind drei Fragen, über die ich niemals selbst hätte sprechen dürfen; über die zu hören, was von solcher Seite zu sagen gewagt wird, ein inneres Seelenfest des Lebens genannt werden darf. «1. Gibt es vom geistigen Erleben der Reformation aus eine Möglichkeit, das zu verstehen, was die ‹anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft› darbietet? 2. Muß das geistig lebenswirkliche Element der Reformation kapitulieren vor dem, was die ‹anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft› allfällig Neues bringt? 3. Müssen die Forschungsergebnisse des Geistesforschers vom Gesichtspunkt des reformatorischen Erlebens aus abgelehnt werden?»

Es muß schon tief befriedigend sein, diese Fragen gründlich-religiös behandelt zu sehen, nachdem von einer Seite, die vieles Ansehen hat, von *Ragaz* zum Beispiel über die von mir dargestellte Geisteswissenschaft geschrieben worden ist: «In diesem höheren Wissen kommt Gott im Menschen zu sich. Das Versprechen der Schlange ist erfüllt: Eritis sicut Deus, Ihr werdet sein wie Gott. So wird Theosophie Anthroposophie» (Leonhard Ragaz: Theosophie oder Reich Gottes? Flugschriften der Quelle 3. Rotapfelverlag 1922, Seite 18). Oder: «Wehe der Welt, wenn sie von dem Gott der Bibel zu dem der Theosophie abfiele – sie versänken in Traum und Tod, verlören Gott und den Menschen.» Seite 34. – Wer durch Geistesforschung Menschen-Seelen-Erkenntnis erwirbt, dem ist eine Seele wie die Ragaz'sche in ihrem dunklen Stürmen gegen An-

throposophie nicht etwas Unverständliches. Man kann sie durchschauen in ihrer bewußten Ideenwelt, und auch in den unterbewußten und halbunterbewußten Untergründen. Und man erkennt, wie sie aus diesen Untergründen heraus gar nicht das Gefühl in sich aufkommen lassen kann: da ist in der Anthroposophie ein Weg in die geistige Welt. Kann der nicht zum erneuten Durchschauen des biblischen Offenbarungswortes führen, das ja auch aus der geistigen Welt stammt? Ragaz' Seele kann zu diesem Gefühle nicht kommen, weil sie sich durch die Wege zur Bibel, die sie sich nun einmal vorgezeichnet hat, *den* Weg gerade versperrt hat, durch den die Bibel selbst – nach Maßgabe der entsprechenden Zeit – zustande gekommen ist, und der sich in einer den Erkenntnis-Verantwortungen unserer Zeit gemäßen Art in der anthroposophischen Geistesforschung erneut.

Nun steht einer Kundgebung wie der Ragaz'schen die Ernst'sche (auf Seite 24f. seines Buches) gegenüber. Ich fühle wahrhaftig ein seelisches Erröten, indem ich die Worte hier nachschreibe: «Sofern Steiner die Tatsache vertritt, es sei möglich, die übersinnliche Welt zu erkennen und es sei möglich, die Menschen zu dieser Erkenntnis zu erziehen, so stellt er sich dar als der Empfänger einer Botschaft aus der geistigen Welt. Nur daß er dazu – und das geht über Luther hinaus – noch zeigt, wie auch andere dazu gelangen können, *auf dem Wege des Schauens solche Empfänger zu werden.*»

Und Pfarrer Ernst versteht in klarer Art, wie ich mich mit der anthroposophischen Geistes-Erkenntnis in das Menschen-Leben hineinstellen möchte. Es liegt mir ganz fern, in irgend einer Art religionsstiftend aufzutreten, oder in irgend ein religiöses Bekenntnis einzugreifen. Ich habe kein anderes Bestreben als dieses: Was mir möglich ist, in übersinnlichen Welten zu erforschen, in Erkenntnisform mit dem rechten Verantwortungs-Sinn vor der heutigen Wissenschaft, der gegenwärtigen Menschheit mitzuteilen. Ich bringe vor, wovon ich mir sagen darf, daß es entweder überhaupt der gegenwärtigen Menschheit bei ihrem geistigen Reifezustand angemessen ist; oder ei-

niges andere, wofür sich einzelne Menschengruppen in einer (esoterischen) Vorschulung die Reife erst erwerben.

Wenn die Bewegung für christliche Erneuerung entstanden ist, so ist das *nicht* auf *meine* Initiative hin geschehen, sondern auf diejenige hin einer Anzahl christlicher Theologen, die einen neuen geistigen Impuls gerade aus ihrem echt christlichen Empfinden heraus suchten. *Sie* glaubten, denselben in den geistigen Erkenntnissen, namentlich denen, die auch über einen Kultus möglich sind, der Anthroposophie zu finden; und ich war verpflichtet, *dieser* Gruppe von Menschen aus meiner Erkenntnis heraus alles zu geben, was ich geben konnte. Ich blieb der die Erkenntnisse aus der übersinnlichen Welt Mitteilende; und die Empfangenden und in die Erkenntnis Eindringenden taten das Notwendige zur Begründung der Gemeinschaft für christliche Erneuerung.

Alles das steht nun durch das Ernst'sche Buch wieder, und, wie ich meine, aus einer wirksamen Quelle, vor der Öffentlichkeit.

Pfarrer Ernst hat außer dem Ragaz'schen, oben angeführten Buche noch das andere auf seinem Wege gefunden. D. L. *Johannes Frohnmeyer:* «Die theosophische Bewegung, ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung. Zweite vollständig neu bearbeitete Auflage von Alfred Blum-Ernst.» Das aus Befangenheit stammende Gegner-Gerölle, das in diesen Schriften sich findet, hat Pfarrer Ernst in tatkräftigster Art zu zerstören unternehmen müssen, da er seinen positiven Feststellungen den rechten Boden schaffen wollte.

Über Frohnmeyers Schrift spreche ich nicht gerne. Ich muß sagen, wenn in den Behauptungen eines Menschen so viele objektive Unwahrheiten oft der allerabsurdesten Art auftreten, so kann bei ihm der Drang, die «Wahrheit» auch im Geistigen festzustellen, nicht groß sein. Das Buch zeigt, daß sich sein Verfasser eben nicht verpflichtet fühlte, die Objektivität einer Behauptung zu prüfen, ehe er sie aufstellt. Mit einer solchen Gesinnung kann ein wirklicher Erkenntnis-Mensch überhaupt nichts anfangen. Welchen bösen Unsinn hat doch

Frohnmeyer über meine Christus-Statue geschrieben, ohne sich irgendwie verpflichtet zu fühlen, die Unterlagen für seine Behauptung zu prüfen! Ein solches Buch sollte unter ernsten Leuten doch für ein solches gelten, das mit Wahrheits-Erforschung nichts zu tun hat.

Pfarrer Ernst erwuchsen diesem Buche gegenüber noch besondere Schwierigkeiten. Er charakterisiert sie auf Seite 8 seines Buches: «Wenn es sich bei der Bearbeitung der 2. Auflage um einen Verwandten des Verfassers dieser Schrift handelt, so mag das kulturgeschichtliche Verantwortlichkeitsbewußtsein des Wahrheitsforschers, wie es eben dargestellt wurde, ein Maßstab zum Verständnis der Sache bieten. Biblizisten werden gebeten, aus den Evangelien die entsprechenden Worte für die Lebenslage des Verfassers zu suchen. Der Verfasser der 2. Auflage Frohnmeyers wußte, als er seine literarische Arbeit begann, daß der Verfasser dieser Schrift sich seit 1919 mit der hier behandelten Frage beschäftigt. Der Verfasser dieser Schrift wurde gelegentlich einer Besprechung dieser Sache von ihm aufgefordert, diesen Stoff zu behandeln. Es ist uns dies erst möglich geworden, nachdem wir zur nötigen Klarheit herangereift waren, um sachlich bleiben zu können. So werden persönliche Beziehungen das sachliche Urteil dieser Schrift nicht zu trüben vermögen, wie wir hoffen.»

Ich aber muß Pfarrer Ernst besonders dankbar sein, daß er gerade aus dieser Lebenslage heraus seine Objektivität gegenüber dem Blum-Frohnmeyer'schen Buch zur Geltung gebracht hat.

Besonders befriedigend ist mir, daß Pfarrer Ernst die sämtlichen Prüfungsmittel, die sich aus Luthers Stellung zur geistigen Welt und aus der Reformation ergeben, um meine Geistesforschung auf ihre Berechtigung hin zu untersuchen, auf diese anwendet. Und auch wie er meine rein aus Geist-Erkenntnis geschöpfte Interpretation an die ernste philologische Forschung, zum Beispiel dem «Ich bin, der ‹Ich bin›» gegenüber heranführt, stehe ich befriedigt gegenüber. Ich fühle mich immer vollbefriedigt, wenn man mit allen Mitteln, mit denen

es nur irgend möglich ist, *prüft*, was ich vorbringe. Denn ich weiß, diejenigen Persönlichkeiten, *welche wirklich scharf prüfen*, werden *solche* Gegner nie werden, wie sie sich heute zumeist zeigen. *Solche* Gegner werden nur die *nicht prüfenden*, und ohne Prüfung aus irgend welchen Untergründen heraus *scheinbar* Beweisenden, oder auch bloß Behauptenden.

ALOIS MAGERS SCHRIFT «THEOSOPHIE UND CHRISTENTUM»*

Mein Erlebnis beim Lesen dieser Schrift

Eine Auseinandersetzung mit der Anthroposophie von *Alois Mager* könnte für mich selbst von tiefgehendem Interesse sein. Das veranlaßt mich, die Gedanken, die in mir aufgestiegen sind, während ich mich mit Magers Schrift «Theosophie und Christentum» beschäftigte, wie in einer Art von Selbstgespräch hier aufzuschreiben. (Ich muß bekennen, daß ich erst jetzt Muße gefunden habe, die schon 1922 erschienene Schrift zu lesen.)

Es gibt wenige Menschen, die glauben, man könne gegen einen Gegner gerecht sein. Aber abgesehen von den Gründen, die solche Menschen für ihre Meinung haben, scheint mir, daß wenige Bedingungen für mich vorhanden sind, um gegen Alois Mager von vorneherein ungerecht zu sein, auch wenn er als mein Gegner auftritt.

Er gehört einem Orden an, den ich hochschätze und liebe.

Nicht nur, daß vieles vor meiner Seele steht, was an edlem, hohem, weitführendem Geistesgut als Leistung des Ordens im Allgemeinen anzuerkennen ist, ohne daß man auf die Arbeit der einzelnen Ordensangehörigen, denen doch diese Leistung zu verdanken ist, eingeht; sondern ich habe auch das Glück gehabt, einzelne Mitglieder des Ordens kennen und hochschätzen zu lernen. Ich habe immer einen Sinn gehabt für den

* «Theosophie und Christentum» von Alois Mager, O.S.B. Berlin, Ferdinand Dümmlers Verlag.

Geist, der in den Schriften über Wissenschaftliches bei solchen Persönlichkeiten waltet. Während ich vieles in den anderen zeitgenössischen wissenschaftlichen Arbeiten wie ein Fremdes fühle, ist nicht weniges, das von dieser Seite stammt, wie etwas, das meine Seele ohne alle Fremdheit berührt, auch dann, wenn mir der Inhalt als unrichtig, einseitig, voreingenommen erscheint.

Und so konnte ich auch, was Alois Mager ohne Beziehung zur Anthroposophie geschrieben, mit vieler Sympathie aufnehmen. Besonders gilt mir das für seine *gemüts- und geistestiefen* Gedanken über das Leben der Seele in der Gottnähe.

Ich erwartete in Alois Mager einen Gegner. Denn ich weiß, daß von der Seite, der er angehört, entweder nur Schweigen über meine Anthroposophie, oder Gegnerschaft kommen kann. Wer sich darüber Illusionen hingibt, der kennt wenig von der Welt.

Aber bedeutsam für mich mußte mir erscheinen: *was* bringt Mager vor.

Und die Gedanken, die sich *mir* darüber eingestellt haben, möchte ich hier niederschreiben wie ein Selbstgespräch. –

Die Schrift «Theosophie und Christentum» bespricht in vier Kapiteln im wesentlichen die von mir dargestellte Anthroposophie. Mager gibt das zu. Man findet Seite 31 f. die Worte: «Ich halte es für zwecklos, Ziele und Lehren der neuindischen Theosophie breit vorzuführen. Der Anthroposophie Steiners und ihrem Verhältnis zur Wissenschaft müssen wir eine eigene Abhandlung widmen. Dort wird das Wesentliche der Theosophie mit zur Sprache kommen.»

Das erste Kapitel «Theosophie in Vergangenheit und Gegenwart» enthält geistvolle Auseinandersetzungen darüber, daß das, was Mager Theosophie nennt, in der außerchristlichen Welt großgeistig bei Plotin und Buddha sich geoffenbart habe. Das Suchen der Menschenseele, mit dem eigenen inneren Erleben an das Erleben des Göttlichen in einer naturgemäß aus dem Wesen dieser Seele folgenden Art zu kommen, sieht Mager in den beiden genannten Geistern am eindringlichsten ver-

wirklicht. Denn, was auf christlichem Boden in dieser Art auftritt, beurteilt natürlich Mager nicht so, daß es naturgemäß aus dem Wesen der Seele komme, sondern so, daß es ein Ergebnis der waltenden göttlichen Gnade ist.

Es scheint mir nicht nötig, hier näher darauf zu deuten, daß insbesondere für ältere Zeiten die angedeutete Seelenverfassung, wenn auch nicht in der wissenschaftlichen Ausgestaltung wie bei Plotin, oder in der religiösen Tiefe wie bei Buddha, doch viel weiter im Geistesleben der Menschheit vorhanden war, als Mager annimmt, wenn er seine ganze Darstellung auf die beiden Persönlichkeiten hinorientiert.

Aber was mir vor allem vor die Seele tritt, ist dieses: Mager will die von mir dargestellte Anthroposophie beurteilen. Er will besprechen, was ein Teil der Menschheit eigentlich sucht, indem er unter mancherlei Seelenwegen auch den anthroposophischen geht. Er will – was sollte sonst seiner Untersuchung Sinn geben – den *Inhalt* dessen entwickeln, was in der Anthroposophie lebt. – Nun wird sogleich das ganze Wesen dessen, was ich Anthroposophie genannt habe, verkehrt, wenn man, um ihren Inhalt darzulegen, auf frühere Darstellungen der geistigen Welten hinweist.

Ich habe gesagt, daß ich diese Gedanken wie ein Selbstgespräch aufzeichne. Ich tue dies deshalb, um rückhaltlos vorbringen zu können, was nur ich selbst aus dem subjektiven Erleben der Sache *unmittelbar* ganz gewiß wissen kann, was ich aber eben so wissen *muß*.

Und da kann ich nicht anders, als immer wieder betonen, daß alles Wesentliche meiner Anthroposophie aus der eigenen geistigen Forschung oder Anschauung stammt, daß ich *in der Sache* und in der *Begründung der Sache* nichts von historisch Vorhandenem entlehnt habe. Wenn Selbstgefundenes dadurch beleuchtet werden konnte, daß es in irgend einer Form da oder dort als schon vorhanden aufgewiesen wurde, so tat ich das. Ich tat es aber nie mit etwas anderem, als was *vorher* in eigener Anschauung gegeben war. Ich habe auch ein anderes Verfahren nicht gehabt, während ich in den eigenen Schriften auf diejenigen

der theosophischen Gesellschaft Bezug nahm. Ich stellte das von mir Erforschte dar und zeigte dann, wie das Eine oder das Andere in jenen Schriften auftritt.

Entlehnt aus historisch Vorhandenem ist nur die Terminologie da, wo ein vorhandenes Wort, nach seinem Inhalte, eine solche Entlehnung wünschenswert machte. Aber das ist etwas, was mit dem wesentlichen Inhalt der Anthroposophie ebenso wenig zu tun hat, wie mit der Selbständigkeit eines Gesagten die Tatsache, daß man sich zur Mitteilung des Selbst-Erforschten der Sprache bedient. Man könnte ja, wenn man in einer Darstellung für etwas völlig Neues einen bekannten sprachlichen Ausdruck verwendet findet, auch auf Entlehnung verfallen.

Ich habe mich immer wieder in strengster Selbst-Erkenntnis gefragt, ob das so ist, ob ich vor meiner eigenen exakten Erkenntnis sprechen könne, wenn ich sage, was ich als geistige Anschauung vorbringe, entstammt meiner unmittelbar erlebten Anschauung, und das historisch Gegebene spielt dabei keine Rolle. Insbesondere war mir immer wichtig, mir klar darüber zu sein, daß nicht irgendwelche Einzelheiten aus dem geschichtlich Überlieferten aufgenommen und in die Welt meiner Anschauungen eingesetzt seien. Alles mußte innerhalb des unmittelbar anschauenden Lebens produziert sein; nichts durfte als Fremdwesen eingefügt sein.

Ich bin, indem ich dies in mir selber zur Klarheit bringen wollte, mit größter Bewußtseinsanstrengung allen Illusionen und Illusionsquellen aus dem Wege gegangen. Schließlich darf doch auf eine Klarheit des Selbstbewußtseins gebaut werden, die zu unterscheiden weiß zwischen dem, was im Bewußtsein in unmittelbarem Zusammenhang mit der objektiven Wesenheit erlebt wird und dem, was aus irgendwelchen unkontrollierbaren Seelen-Untergründen durch einmal Gelesenes oder sonst Aufgenommenes herauftaucht.

Ich meine nun, wer wirklich auf die Darstellung in meinen Schriften eingeht, der müsse mein Verhältnis zur geistigen Beobachtung auch dadurch durchschauen können. Alois Mager

tut es nicht. Denn verführe er richtig, so würde er den Inhalt der Anthroposophie nicht zuerst mit Beziehung auf Plotin und Buddha darstellen, sondern zunächst zeigen, wie dieser Inhalt durch Fortsetzung der Entwickelung des modernen auf Grundlage des Wissenschaftsgeistes gewonnenen Bewußtseins entsteht.

Aber, was Mager dazu geführt hat, sein erstes Kapitel zu schreiben, das bringt ihn im Weiteren (Seite 47) dazu, zu sagen: «Was uns an Steiners Anthroposophie am allerersten und unwiderlegbar auffällt, daß sie aus Gedanken- und Wissensstükken aller Völker und aller Jahrhunderte zusammengesetzt ist. Die griechische Mythologie, die Steiner am Gymnasium kennen lernte, liefert ihm die Hyperboreer, Atlantier, Lemurier und so weiter. Bei den orientalischen Mysterienreligionen, bei den gnostischen und manichäischen Lehren machte er Anleihen. Der Kant-Laplace'sche Urnebel diente ihm als Vorbild für sein geistiges Urweltwesen ...»

Dieses Ergebnis Magers über meine Anthroposophie ist nun gegenüber dem wahren Tatbestande eine völlige *objektive Unwahrheit.* Man steht vor dem Bestürzenden, daß ein feiner Geist, der die Mittel seiner objektiven Wahrheitsforschung richtig anwenden will, um zu einem wirklichkeitsgemäßen Zusammenhang zu kommen, an der Wahrheit vorbeigeht und eine Illusion als Wirklichkeit hinstellt.

Dieses Bestürzende überleuchtet mir alle anderen Empfindungen, die ich bei der Magerschen Schrift habe, zum Beispiel daß sie gegnerisch zu mir ist, daß sie an vielen Stellen ganz merkwürdig ungerecht wird und so weiter.

Noch erhöht wird die Bestürzung, indem ich auf eine andere objektive Unwahrheit komme. Im zweiten Kapitel «Anthroposophie und Wissenschaft» gibt Mager, wenn man die Kürze der Darstellung, auf die er angewiesen ist, berücksichtigt, eine anerkennenswerte Wiedergabe anthroposophischer Gedanken. Ja, er erweist sich da als ein guter Beurteiler gewisser Impressionen, die der geistigen Anschauung als feinere Stofflichkeit zum Beispiel zwischen Materiellem und Seelischem gege-

ben sind. Man sieht, in ihm sind manche Qualitäten, die es ihm ermöglichten, auf Anthroposophie einzugehen, wenn nicht von andrer Seite Hemmungen kämen.

Aber nun auch in diesem Kapitel wieder eine objektive Unwahrheit. Mager bemüht sich zuerst, meine Art des geistigen Anschauens auf die gleiche Stufe zu bringen mit spiritistischen oder vulgär-okkultistischen Hantierungen. Er zieht zu diesem Zwecke sogar das Buch von Staudenmaier «Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft» heran, wovor ihn schon das Gefühl für geistige Niveauunterschiede hätte schützen sollen.

Aber nun kommt er zu der folgenden Behauptung: «Das auf den ersten Blick imposante und scheinbar lückenlose Weltbild, das Steiner vor uns entrollt, ist nicht das Ergebnis – wie es ein philosophisches Weltbild ist – von verstandesmäßigem, wissenschaftlichem Erkennen, sondern auf dem Weg geistigen Schauens, anthroposophischen Hellsehens gewonnen» (Seite 45). «Steiner hat alle Kenntnisse, die er je in seinem Leben bei seinem Schweben und Wandern durch alle Wissensgebiete ernippte und erhaschte, mit einem unvergleichlichen Geschick in hellseherischen Fäden zu einer bizarren Einheit verwoben.» Mager stellt alles so dar, als ob ich meine Ideen über die geistige Welt auf Grund eines ungeprüften, unwissenschaftlich angewendeten Hellsehens gegeben hätte.

Spricht denn gegen eine solche Behauptung nicht vieles, was man in meinen auf Goethe bezüglichen Schriften, in meiner «Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung», in «Wahrheit und Wissenschaft», in meiner «Philosophie der Freiheit» finden kann? Ich habe doch als eine philosophische Ur-Erfahrung diese dargestellt, daß man das Begriffliche in seiner Realität erleben kann, und daß man mit einem solchen Erleben so in der Welt steht, daß das Menschen-Ich und der geistige Welt-Inhalt zusammenfließen. Ich habe zu zeigen versucht, wie dieses Erlebnis ebenso real ist wie eine Sinnes-Erfahrung. Und aus diesem Ur-Erlebnis geistiger Erkenntnis ist der geistige Inhalt der Anthroposophie herausgewachsen. Ich habe mich Schritt für Schritt darum bemüht, das «verstandes-

mäßige, wissenschaftliche Erkennen» mit der Exaktheit, die ich mir am Mathematikstudium erworben habe, dazu zu gebrauchen, die geistige Anschauung zu kontrollieren, zu rechtfertigen und so weiter. Ich habe nur so gearbeitet, daß die geistige Anschauung sich herauserhoben hat aus «verstandesmäßiger, wissenschaftlicher» Erkenntnis. Ich habe alles Spiritistische, alles Vulgär-okkultistische streng von mir gewiesen. –

Wieder führt die Wissenschaftlichkeit Magers hier nicht zum Durchschauen des wahren Tatbestandes, sondern zur Behauptung von objektiven Unwahrheiten über Anthroposophie und mein Verhältnis zu ihr.

Wahrhaft, die Bestürzung muß groß werden, wenn man sieht, daß eine «Untersuchung» über Anthroposophie Stück für Stück den Boden abgräbt, auf dem Anthroposophie zu finden ist.

Der anthroposophische Geistesforscher durchschaut aus seinen Erkenntnissen heraus die Gründe für solche Seelenverfassungen, die nicht zu den objektiven Tatbeständen kommen können; allein Mager soll hier nicht vom Gesichtspunkte der Anthroposophie dargestellt werden, sondern lediglich vom Standpunkte des gewöhnlichen Bewußtseins, den er ja auch in seiner Schrift geltend machen will.

Ich frage nun: kann es noch fruchtbar sein, mit dem sich auseinanderzusetzen, was ein Gegner vorbringt, an dem man sieht, daß alles in Nichts zerfällt, das er über Anthroposophie vor die Welt hinstellt? Kann man gegen Behauptungen diskutieren, die sich gar nicht auf Anthroposophie beziehen können, weil sie nicht etwa nur ein Zerrbild, sondern einen Widerpart von ihr malen?

(So ist es auch kein Wunder, daß Mager selbst in Kleinigkeiten gegen mich ungerecht wird. Einen ganz offenbaren Druckfehler einer Auflage meiner «Theosophie», wo in der Numerierung «Verstandesseele» und «Empfindungsseele» verstellt sind – trotzdem, was vorher und nachher steht, ganz deutlich macht, daß man es mit einem Druckfehler zu tun hat –, benützt er, um die folgende Bemerkung zu machen: «Es ist bezeich-

nend für die wissenschaftliche Arbeitsweise Steiners, daß er hier die Verstandesseele vor die Empfindungsseele setzt, was seiner sonstigen Aufstellung widerspricht.»)

Es fehlt wohl, nach dem Dargestellten, gegenüber der Magerschen Schrift die Möglichkeit, in eine Diskussion darüber einzutreten, ob nicht in der – von Mager sogar recht anregend im dritten Kapitel «Seele und Seelenwanderung» geschilderten – aristotelischen Psychologie *doch* der Keim liege, die Ideen über die Seele von äußerlich zu Beobachtendem zu innerlich geistig Geschautem überzuführen; ob sich nicht also der Weg von dem aristotelischen Intellektualismus zur Anthroposophie als ein ungezwungen geradliniger ergibt.

Wie befriedigend wäre es, eine solche Diskussion zu führen, hätte nicht P. Mager zwischen dem, was *er* sagen will und dem, was *Anthroposophie* sagen müßte, einen Abgrund hingesetzt.

Ebenso befriedigend wäre eine Auseinandersetzung über die wiederholten Erdenleben und das Karma. Allein gerade da müßte Mager sehen, wie ich mich in neuen Auflagen meiner «Theosophie» immer wieder bemühte, dem, was in dieser Richtung die geistige Anschauung mit aller Klarheit ergibt, mit dem «verstandesmäßigen, wissenschaftlichen» Erkennen kontrollierend beizukommen. Das Kapitel «Reinkarnation und Karma» in meiner «Theosophie» ist dasjenige, das ich im Laufe der Zeit am öftesten umgearbeitet habe. Allein P. Mager benützt gerade eine Anzahl von Sätzen dieses Kapitels, um die Vorstellung hervorzurufen, als ob ich die «verstandesmäßig-wissenschaftliche» Klarlegung dieser Sache in einer recht trivialen Form gegeben hätte.

Mager möchte auch *die* Frage beantworten, warum gerade in dieser gegenwärtigen Zeit viele Menschen nach dem streben, was er «Theosophie» nennt, und wozu er auch die Anthroposophie zählt. Und er meint, daß ich viel zu wenig aus den tiefsten Zeitbedürfnissen heraus rede; daß Anthroposophie gar nicht sein kann, was die Menschen suchen. Aber auch, um darüber zu sprechen, müßte man sich ohne den Abgrund gegenüberstehen. Und besonders wenig fruchtbar müßte da

eine Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Anthroposophie sein.

So konnte ich P. Magers Schrift nur als etwas erleben, das sich von mir, indem ich es in den Seelenblick faßte, immer weiter entfernte, bis ich ersah: was da gesagt wird, hat im Grunde mit Anthroposophie und mir gar nichts zu tun.

IV

ANTHROPOSOPHIE

DAS GOETHEANUM UND SEINE ARBEIT

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER ANTHROPOSOPHIE

Daß der wissenschaftliche Materialismus überwunden werden müsse, ist seit Jahrzehnten schon die Überzeugung vieler Menschen geworden. Wenn in dieser Richtung Meinungen ausgesprochen werden, dann hat man die Denkungsart im Sinne, welche im neunzehnten Jahrhunderte in weiten Kreisen von wahrer Wissenschaftlichkeit für untrennbar gehalten worden ist. Diese Denkungsart hielt es für unwissenschaftlich, von Geist und Seele als von Wesenheiten zu sprechen, die selbständig, unabhängig von ihren materiellen Bedingungen betrachtet werden dürfen. Man fühlte sich auf wissenschaftlichem Boden nur sicher, wenn man auf materielle Vorgänge blicken konnte. Geist und Seele sah man im Gefolge der materiellen Vorgänge sich entwickeln; und man glaubte, für die Wissenschaft das einzig Mögliche getan zu haben, wenn man auf Materielles deutete, das sich abspielt, während Geistiges oder Seelisches erscheint.

Besonnene Menschen hat es immer gegeben, welche mit einer solchen Denkungsart nicht auch eine Erkenntnis des Geistes und der Seele zu erreichen glaubten. Aber viele meinten eben, der Wissenschaft als solcher könnte nicht zugestanden werden, von etwas anderem zu reden als von den materiellen Bedingungen des Geistigen und Seelischen. Durch diese Ideenrichtung glitt die Seelenwissenschaft in eine bloße Auseinandersetzung der Vorgänge im Nervensystem hinein. Man kam dazu, das auf sinnliche Art zu Beobachtende überall da zugrunde zu legen, wo man Erkenntnisse über das Seelische erreichen wollte.

Heute finden viele, daß mit dieser Art der Betrachtung das Seelische für die menschliche Anschauung verloren geht. Man fühlt, daß man in der Betrachtung des Nervenlebens *nur* Materielles vor sich hat, und daß dieses Materielle keine Auskunft geben kann in den Fragen, welche Geist und Seele über sich selbst stellen müssen.

Es gibt heute ernst zu nehmende wissenschaftliche Denker, welche aus solchen Gefühlen heraus die materialistische Betrachtung verlassen und zu der Überzeugung kommen, im Materiellen müsse ein Geistiges als wirksam gedacht werden.

In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts betrachtete man es als einen großen wissenschaftlichen Fortschritt, daß die alte Anschauung von der «Lebenskraft» überwunden sei. Diese Anschauung sah in den Lebensvorgängen eine besondere Kraft wirksam, welche das physisch und chemisch Tätige in einer solchen Art in ihr Bereich zieht, daß Lebendiges erscheinen kann. Man verwarf diese Anschauung. Das Physische und Chemische sollte in seinem eigenen Wesen so beschaffen sein, daß es in seinen komplizierten Gestaltungen als Leben sich offenbaren könne. Man hoffte, sich allmählich von diesen komplizierten Gestaltungen deutliche Vorstellungen machen zu können.

In diesen Hoffnungen finden sich heute diejenigen Denker getäuscht, die wieder davon sprechen, daß etwas Besonderes dem Leben zugrunde liegen müsse, das Physisches und Chemisches zu einer höheren Wirksamkeit in seinen Dienst nimmt.

Neue Hoffnungen knüpfen sich an dasjenige, was in dieser Richtung unternommen wird. Der Unbefangene muß aber dagegen die Gründe stellen, welche im neunzehnten Jahrhundert zur Überwindung der damaligen Anschauung von der «Lebenskraft» geführt haben. Man sagte sich da: Die Denkweise, welche in Klarheit die Zusammenhänge im physischen und chemischen Gebiet überschauen läßt, verliert sich in das Unklare, Nebelhafte, wenn sie von «Lebenskraft» spricht. Man erkannte, daß man auf dieselbe Art, wie man zu diesen Zusammenhängen geführt wird, nicht zu der «mystischen» Lebenskraft geführt werden könne.

Was man so erkannte, war durchaus berechtigt. Und wenn erst auf derjenigen Seite, auf der man heute in dem angedeuteten Sinne sich neuen Hoffnungen hingibt, die volle Klarheit wieder herrschen wird, muß sich derselbe Gedankengang einstellen, der im neunzehnten Jahrhundert zum Verwerfen der «Lebenskraft» geführt hat.

Eine Gesundung in dieser Richtung ist allein möglich, wenn man durchschaut, wie die Denkungsart, die für das Physische und Chemische ihre volle Berechtigung hat, *umgewandelt* werden müsse, wenn man in die Betrachtung der Lebens-, Seelen- und Geistesgebiete heraufrückt. Der Mensch muß erst sein Denken umgestalten, wenn er sich die Berechtigung erwerben will, über diese Gebiete wissenschaftlich zu sprechen.

Auf diesen Boden stellt sich die Anthroposophie. Sie fühlt sich daher nicht genötigt, das Wissenschaftsgebäude der Physik und Chemie zu zerschlagen, um mit denselben Denkmitteln anderes aufzubauen. Sie findet, daß man mit diesem Wissenschaftsgebäude etwas Sicheres erreicht habe, daß man aber innerhalb desselben Leben, Seele und Geist nicht suchen solle.

Dann aber, so sagen diejenigen, welche Anthroposophie nur von außen beurteilen wollen, stellt sich diese außerhalb der Wissenschaft und dürfe für sich höchstens eine Glaubensgewißheit in Anspruch nehmen.

Wer so spricht, der wendet nicht in kraftvoller Art den Blick von der Naturbetrachtung auf den Menschen zurück. Die Art, wie man in der Gegenwart das Physische und Chemische betrachtet, beruht auf einer gewissen Verfassung der Seele des Menschen. Und die wissenschaftliche Gewißheit hat man da nicht als etwas von der Natur Geoffenbartes, sondern als ein *inneres Erlebnis* des Betrachtens. Was man seelisch erlebt, indem man die Natur betrachtet, gibt die Gewißheit. Anthroposophische Erkenntnis schreitet von *diesem* Seelenerlebnis zu anderen vor, die man haben kann, wenn das in der physischen und chemischen Wissenschaft geübte Denken zum Anschauen in Imagination, Inspiration und Intuition sich gewandelt hat. Und diese anderen Seelenerlebnisse lassen die gleiche Gewißheit aufleuchten.

Wer die Gewißheit in diesen anderen Erkenntnisarten in Abrede stellt, der versäumt es, sich Klarheit zu verschaffen, warum er diejenige der Physik und Chemie gelten läßt. Er gibt sich der letzteren aus Gewohnheit hin und lehnt ab, wofür er keine Gewohnheit erworben hat. Anthroposophie fragt: Warum

nimmt man die Erkenntnisse der Physik und Chemie als gewiß hin? Sie findet den Grund in einer bestimmten Art des seelischen Erlebens. Diese Art eignet sie sich an als Richtlinie für die Erkenntnis. Und von dieser Richtlinie weicht sie auch dann nicht ab, wenn sie durch ein verwandeltes Denken über Leben, Seele und Geist Wahrheiten zu erringen sucht.

Deshalb kann Anthroposophie diejenige Denkungsart voll anerkennen, welche in Physik und Chemie zu den bedeutsamsten Ergebnissen der neuesten Zeit geführt hat. Sie muß dem Materialismus sogar das Verdienst zuerkennen, in dem Menschen diejenige Anschauungsart herausgebildet zu haben, die in dem Unlebendigen zu gesunden Urteilen führt. Aber sie muß es auch für unmöglich halten, mit dieser Anschauungsart etwas anderes als Physik und Chemie begründen zu wollen. Aber gerade, wer sich Mühe gibt, zu durchschauen, wie eine solche Anschauungsart zustande kommt, der kann finden, daß mit derselben inneren Sicherheit auch andere möglich sind; solche für das Lebens-, das Seelen- und das Geistesgebiet. Wem Wissenschaft nicht ein Äußerliches bleibt, in das er sich nur hineingewöhnt, sondern dem sie zum klaren inneren Erlebnis wird, der kann eben nicht nur stehen bleiben bei dem Physischen und Chemischen; denn für ihn ist ein Fortentwickeln der Sinnes- und Verstandeserkenntnis zu den Formen der Imagination, Inspiration und Intuition nichts anderes als ein Fortschreiten der Kindesform zu der des erwachsenen Menschen. Im erwachsenen Menschen wirken dieselben Kräfte wie im Kinde; im Leben-, Seelen- und Geist-Erkennen wirkt dieselbe Wissenschaftlichkeit wie in Physik und Chemie.

WIE IST DIE GEGNERSCHAFT GEGEN ANTHROPOSOPHIE OFT GEARTET?

Die Gegner der anthroposophischen Anschauung behaupten, daß diese dem Menschen die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen raube. Man stützt diese Behauptung darauf, daß Anthroposophie nach Erkenntnismitteln für die geistige Welt sucht. Daß sie die Brücke schlagen will zwischen Glauben und Wissen. Aber, so meint man, die Stellung des Menschen zum Geistigen dürfe nicht in den Bereich des Wissens «herabgezogen» werden. Das Wesen des Glaubens müsse darauf beruhen, daß der Mensch sich zu seinem Inhalte aus freier Hingabe, durch kindliches Vertrauen bekenne, während die wissenschaftliche Erkenntnis ein solches Vertrauen nicht fordere, sondern sich mit der Anerkennung dessen begnüge, was vor den Sinnen ausgebreitet und durch den allgemein gültigen Verstand einzusehen ist. Die Gegenstände des Wissens könnten durch ihr eigenes Wesen den Menschen nicht über sich selbst erheben. Wenn die Anthroposophie das Übersinnliche erforschen wolle, so fördere sie nicht das religiöse Empfinden, sondern untergrabe es.

Man kann nicht leugnen, daß in diesen Behauptungen heute für viele religiös gestimmte Menschen eine große Schlagkraft liegt. – Und dennoch sind sie nur herbeigeführt durch die Seelenverfassung der materialistisch gerichteten Anschauung. Diese hat durch die Selbstbewußtheit, mit der sie aufzutreten weiß, die Denkgewohnheit großgezogen, die wie selbstverständlich behauptet, daß nur sie von sicheren Voraussetzungen ausgehe und in logisch beweisender Art zu ihren Ergebnissen komme. Religiöse Naturen fügen sich, ohne dieses Auftreten näher zu prüfen, der mit großer Sicherheit an sie herankommenden Behauptung. Sie werden für ihr religiöses Empfinden ängstlich; und aus dieser Angst heraus möchten sie das Übersinnliche möglichst weit von dem Erforschlichen abrücken. Sie fühlen, daß die materialistische Anschauung zuletzt doch den Blick für das Geistige trübt; und weil doch nur sie wissenschaftlich sein könne, müsse man seine Zuflucht zu etwas neh-

men, das der Mensch anerkenne, obgleich er ihm gegenüber auf jede wissenschaftliche Einsicht verzichten müsse.

Man sagt dem, der solche Gedanken vorbringt heute, er rede in einer veralteten Art. Echte Wissenschaftlichkeit habe doch den materialistischen Standpunkt in vielen ihrer anerkannten Vertreter verlassen. Und man dürfe diesen deshalb der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr zuschreiben. Aber dieser Einwand beruht auf einer Illusion. Diejenigen, die ihn machen, beachten nicht, daß zwar Viele so weit gekommen sind einzusehen, daß das Sinnliche und Verstandesmäßige überall über sich selbst hinaus zu einem Übersinnlichen weist; aber sie lassen doch nur eine Forschungsart gelten, die durch den Materialismus großgezogen ist; sie *möchten* über das Materielle hinausdenken; aber sie lassen Gedanken nicht gelten, die sich wirklich vom Materiellen losmachen. Der religiös Gesinnte kann sich nicht zufrieden geben mit dem, was sie vorbringen. Deshalb nimmt er lieber noch die ältere Meinung an, daß Wissenschaft notwendig materialistisch sein müsse; die Wahrheit über den Geist könne deshalb nur einem nicht wissenschaftlichen Glauben zugänglich sein.

Eine unbefangene geschichtliche Besinnung über die Entstehung der Glaubensbekenntnisse muß diese Meinung erschüttern. Denn sie zeigt, daß alle Glaubensinhalte von etwas ausgegangen sind, das die Menschheit einmal als Wissen anerkannt hat. Die Wissenschaft ist fortgeschritten; und diejenigen, welche mit dem Fortschritt nicht mitgekommen sind, haben eine ältere Wissensschichte als ihr Bekenntnis behalten. Dieses ist dadurch zum Glauben geworden. Jedes Glaubensbekenntnis galt einmal als Wissenschaft.

Nun hat aber jede ältere Wissenschaft einen Ideengehalt von dem Übersinnlichen gehabt. Die ältere, später zu Glaubensbekenntnissen gewordenen Wissensinhalte standen keiner «modernen» bloß auf das Sinnlich-Materielle gerichteten «wahren» Wissenschaft gegenüber. Dieser Zustand ist erst in den letzten drei bis vier Jahrhunderten in der Menschheitsentwikkelung heraufgezogen. Er hat im neunzehnten Jahrhundert

seinen Höhepunkt erlangt. Die Wissenschaft hat das Geistige ganz aus ihrem Bereich verbannt.

Die Menschheit müßte zu diesem Entwickelungspunkte kommen. Nur an dem Zwang, dem sich die Menschenseele unterwerfen muß, indem sie dem streng notwendigen Gange der Naturtatsachen mit ihrem Denken folgt, konnte sie die logische Disziplin entwickeln, die ihr im Laufe des Fortschrittes eingepflanzt werden mußte. An diesem Entwickelungspunkte entstand die Naturwissenschaft, die von dem Geistigen nichts weiß. Sie hat durchaus in der Geschichte der Menschheitsentwickelung ihre Berechtigung.

Was man heute als Glaubensinhalte gelten läßt, sind ältere Wissensschichten mit geistigem Gehalte. Sie stehen nun der «modernen» Wissenschaft gegenüber. Will man sie gelten lassen, so muß man ihnen einen Wahrheitsgrund geben, der mit der Wissenschaft, die man als solche anerkennt, nichts zu tun hat.

Dem gegenüber steht nun die Anthroposophie. Sie ist voll Verständnis für den Grundcharakter der echten Naturwissenschaft. Nur will sie zeigen, daß deren Abwendung vom Geistigen einer bloß zeitlichen Notwendigkeit entsprungen ist. Sie geht von der strengen Forschungsart der modernen Wissenschaft aus, bleibt aber bei der Form nicht stehen, die sich in der neueren Zeit herausgebildet hat, sondern legt dar, daß der Mensch andere Erkenntniskräfte ebenso bewußt entwickeln kann wie die sinnliche Beobachtung und den an diese gebundenen Verstand und kommt so zu einer *Wissenschaft* des Geistigen, die aus derselben Denkgesinnung stammt wie die Naturwissenschaft.

Anthroposophie erkennt, wie das Vorurteil, das Wissen hemme des Menschen vertrauensvolle Hingabe an das Geistige, zu überwinden ist. Sie fordert, daß der Mensch, *bevor* er an die Erforschung des Geistigen herantritt, durch die Entwickelung der übersinnlichen Erkenntniskräfte über sich hinauskomme. Gelangt er auf solche Art an das Geistige, so ist die religiöse Stimmung mit der Erkenntnis verbunden.

Wäre Wissenschaft an sich geeignet, diese Stimmung zu hemmen, so hätten alle Glaubensbekenntnisse dies zur Folge haben müssen. Denn sie waren alle einmal «Wissenschaft».

Damit ist auf einen der Punkte hingewiesen, in denen sich die Gegnerschaften gegen die Anthroposophie entfachen. Er ist besonders geeignet zu zeigen, wie diese Gegnerschaften aus einer mangelhaften Würdigung der Tatsachen, auf ungeprüfter Hinnahme dessen sich ergeben, was in eingewurzelten Denkgewohnheiten liegt. Anthroposophie möchte nicht ungeprüft hingenommen sein; aber derjenige, der sie mit vollem Bewußtsein in seine Überzeugung aufnimmt, der weiß, daß sie *nichts* von einer genauen Prüfung zu fürchten hat. Die Gegner meinen, sie könnte nur auf Autoritätsglauben gestützt sein. Sie ahnen oft nicht, wie ihre Ablehnung lediglich auf einem solchen Autoritätsglauben ruht.

IST ANTHROPOSOPHIE PHANTASTIK?

Für die Entwickelung des menschlichen Geisteslebens liegt ein in sich abgeschlossener Zeitabschnitt zwischen der aus dem griechischen Erkenntnisstreben herauftönenden Forderung: «Erkenne dich selbst» und dem im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts aus der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung abgelegten Bekenntnis: «Ignorabimus».

Der griechische Weltweise fand die Seelenverfassung des Menschen erst dann mit dem Leben selbst im Einklang, wenn die Erkenntnis der Welt in der Erkenntnis der Menschenwesenheit gipfelte, die im Selbstbewußtsein sich offenbart.

Der moderne Denker, der vermeint, zu seinem Bekenntnis durch die Naturwissenschaft gedrängt zu werden, spricht dem Menschen gerade diese Gipfelung seiner Seelenverfassung ab. Als Du Bois-Reymond sein «Ignorabimus» sprach, da lebte in ihm der Glaube: alles Wissen des Menschen könne sich nur zwischen den beiden Polen bewegen, der Materie und der Bewußtheit. Diese beiden Pole aber entziehen sich der

menschlichen Erkenntnis. Man wird die Offenbarungen der Materie erkennen können, insofern sie sich in Maß, Zahl und Gewicht bestimmen lassen; man wird aber nie erfahren können, was hinter diesen Offenbarungen selbst als «Materie im Raume spukt». Ebensowenig wird man zu erkennen vermögen, wie in der eigenen Seele das Erlebnis entsteht: «ich sehe rot», «ich rieche Rosenduft» und so weiter, also dasjenige, was im bewußten Leben sich abspielt. Denn wie sollte man begreifen, daß es einer Summe sich bewegender Kohlenstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- und Wasserstoffatome im Gehirne nicht gleichgültig sei, wie sie sich bewegten, wie sie sich bewegt haben, wie sie sich bewegen werden. Man kann erfassen, wie sich der Stoff im Gehirn bewegt, man kann diese Bewegung nach den mathematischen Begriffen bestimmen; man kann sich aber keine Vorstellung davon machen, wie aus dieser Bewegung die bewußte Empfindung aufsteigt gleich dem Rauch aus der Flamme.

Sollte der Mensch diese «Grenzen seines Erkennens» überschreiten, so müßte er von der Naturerkenntnis zur Geisteserkenntnis fortschreiten. Und wo das Reden vom Geiste beginnt, da hört das Wissen auf, und es muß dem Glauben Platz machen. Das ist das Ignorabimus- («Wir werden nicht wissen») Bekenntnis.

Man kann nicht sagen, daß die moderne Seelenverfassung über dieses Ignorabimus-Bekenntnis in den anerkannten Erkenntnisbestrebungen hinausgekommen wäre. Gewiß, es sind allerlei Versuche dazu gemacht worden; aber diese beschränken sich doch darauf, auf diesen oder jenen Erkenntnisweg hinzuweisen; sie bringen aber nicht die Energie auf, diese Wege mit dem wirklichen Erkennen auch praktisch zu beschreiten. Der eine oder der andere sieht ein, daß der Mensch in seiner Ideenbildung etwas erlebt, das eine selbständige, nicht materielle Wesenheit in sich trägt; aber man bringt nicht die Tatkraft auf, sich in diese geistige Art des Ideenerlebens so energisch hineinzuleben, daß man von der Erkenntnis «die Ideen sind Geist» zu dem Erfassen der wirklichen

Geisteswelt durchdringt, die sich in den Ideen nur wie an ihrer Oberfläche offenbart.

Man gelangt nur zu dem Erlebnisse: Wenn die Naturerscheinungen an den Menschen herantreten, dann antwortet er ihnen aus seinem Innern mit den Ideen. Aber man erfaßt nicht das Leben in den Ideen selbst. Man sieht darauf hin, wie man von der Natur zu Ideen angeregt wird; aber man versetzt sich nicht in dasjenige innere Erleben, das in Ideen selbst webt.

Diesen Schritt macht erst die Anthroposophie. Und man erkennt an ihr, daß sie ihn macht, dadurch, daß in ihrem Ideen-Erleben die Ideen nicht Ideen bleiben, sondern zu einer geistigen Wahrnehmungsform werden. Wer nur die geistige Wesenheit der Ideen durchschaut, der muß dabei stehen bleiben, in ihnen geistartige Bilder des Naturwesens zu sehen, bei denen er als dem einzigen unbegreiflichen Geistesinhalt sich zu beruhigen hat. Nur wer die im Ideenbilden unbewußt wirkende Seelentätigkeit zum inneren Erleben bringt, der steht dann durch dieses Erleben vor einer geistigen Wirklichkeit. Und dieses Erleben kann mit einer vollen Besonnenheit geführt werden, geradeso wie sie dem Mathematiker eignet, wenn er seine Probleme verfolgt. Aus den Denkgewohnheiten heraus, die man sich aus der Sinnen-Beobachtung, dem Experimentieren heraus angeeignet hat, *fürchtet* man heute, sofort in das Nebulose, Phantastische zu verfallen, wenn man mit der Ideenbildung nicht die Anlehnung an das hat, was die Sinne sagen, was die Meßmethoden, was die Waage ergeben. Man kommt dadurch nicht dazu, diejenige innere Seelenkraft bewußt in Tätigkeit überzuführen, die durch das Ideen-Bilden strömt, und in deren Erleben man ebenso an das Geistige stößt, wie durch die Tastorgane an das räumlich Ausgedehnte.

Was durch die Anthroposophie als Gedankenübung beschrieben wird, führt zu diesem Erleben. Und weil da jeder Schritt dieses Erlebens in ebensolcher Besonnenheit vollführt wird wie im Gebiete der Naturforschung das Messen

und die Gewichtsbestimmung, so darf sich die Anthroposophie als die *exakte* Geistesforschung bezeichnen. Nur wer auf diesen exakten Charakter ihres Strebens nicht eingeht, wird sie mit den nebulosen Formen der Mystik zusammenwerfen, die heute so manchen Menschen betören.

Es behaupten nun auch manche, gerade weil Anthroposophie vom *Erleben* ausgehe, dürfe sie sich nicht den Charakter einer Erkenntnis zuschreiben. Denn Erkenntnis sei erst vorhanden, wo vom Erleben zum Herleiten des Einen aus dem Andern, zum logischen Verarbeiten und so weiter übergegangen wird.

Wer dies sagt, hat nicht beachtet, wie alle die Seelenbetätigungen, durch welche der moderne Mensch seine Wissenschaftlichkeit begründet, durch die Anthroposophie eben in das Erleben übergehen. Man verläßt in diesem Erleben nicht die Wissenschaftlichkeit, um zu einer phantastischen Seelentätigkeit überzugehen; sondern man nimmt eben die volle Wissenschaftlichkeit in das Erleben mit hinein.

In jedem Schritte der in dieser Wochenschrift öfter von den verschiedenen Gesichtspunkten aus beschriebenen geistigen Erkenntnisarten, der Imagination, Inspiration und echten Intuition lebt die Wissenschaftlichkeit mit ihrem vollen Grundcharakter weiter, nur auf dem Geistgebiete statt auf dem Naturgebiete.

Als Du Bois-Reymond sein Bekenntnis «Wir werden nicht wissen» ablegte, da stand vor seiner Seele, wie der Mensch innerlich erlebt: «ich sehe rot», «ich rieche Rosenduft» und wie jenseits dieses Erlebens «die Materie im Raume spukt» und der Mensch nicht an sie herankann. Auf diesem Wege kann er es auch nicht. Aber wenn er das Ideenbilden zum bewußten Erleben in der Imagination bringt, dann öffnet er das geistige Wahrnehmungsvermögen dem Geiste, dieser offenbart sich dann in der Inspiration, und der Mensch vereinigt sich als Geist mit dem Geiste in der Intuition. So findet der Mensch auf diesem Wege den Geist. Erlebt er sich aber in diesem, so gelangt er zwar nicht durch das Erlebnis «ich sehe

rot», «ich rieche Rosenduft» durch die Oberfläche der Rose in die Rose hinein; aber er kommt zu dem Erleben dessen, was ihm von der Rose aus als Rot entgegenleuchtet, als Rosenduft entgegenströmt; er findet, daß er an die andere Seite des Rotleuchtens, des Rosenduftens gekommen ist; die Materie hört auf «im Raume zu spuken»; sie offenbart *ihren* Geist, und es wird eingesehen, daß der Glaube an die Materie nur ein Vorstadium ist für die Erkenntnis, daß auch im Raume nicht Materie spukt, sondern Geist waltet. Und die Vorstellung «Materie» ist nur eine provisorische, die so lange ihre Berechtigung hat, als ihr Geistcharakter nicht durchschaut ist. Man muß aber doch von dieser «Berechtigung» sprechen. Denn die Annahme der Materie ist begründet, solange man mit den Sinnen wahrnehmend der Welt gegenübersteht. Wer *in dieser Lage* den Versuch macht, irgend welche geistige Wesenheit hinter den Sinneswahrnehmungen statt der Materie anzunehmen, der phantasiert von einer Geisteswelt. Wer erst im inneren Erleben zum Geiste vordringt, dem verwandelt sich nicht träumerisch, sondern exakt anschaulich das, was hinter den Sinneseindrücken zuerst als Materie «spukt», in eine Form der Geisteswelt, der er selbst mit dem Ewigen seines Wesens angehört.

Man würde der Anthroposophie mehr Verständnis entgegenbringen, als dies heute von mancher Seite geschieht, wenn man sich in das Wesen der Geisteskämpfe vertiefen würde, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts stattgefunden haben.

Das war die Zeit, in welcher gewissen Denkern der Sieg des naturwissenschaftlichen Forschens über das philosophische Streben, wie es sich in der vorangehenden Epoche betätigt hatte, entschieden schien. Man wies da auf Hegel hin, der nach der Meinung dieser Denker aus der Idee habe die ganze Welt herausentwickeln wollen, der aber in seinen Gedankenkonstruktionen die Welt der Wirklichkeit völlig verloren habe; während die souveräne Naturwissenschaft von dieser Wirklichkeit ausgehe und sich auf Ideen nur so weit einlasse, als die Beobachtung der Sinneswelt dies gestatte.

Dieser Denkungsart schienen die positiven Ergebnisse der Naturforschung in allen Punkten Recht zu geben. Man braucht nur Bücher, wie etwa Moriz Carrieres 1877 erschienene «Sittliche Weltordnung» eindringlich durchzulesen, und man wird sich dadurch mit einem Geisteskämpfer bekanntmachen, welcher der «souveränen Naturwissenschaft» gegenüber das Recht des Idealismus verteidigen wollte. Solche Geisteskämpfer gab es in jener Zeit viele. Man kann wohl sagen, die tonangebende Geistesrichtung ist über sie hinweggeschritten in dem Bewußtsein, daß deren Sache verloren sei. Es ist ihnen allmählich keine Aufmerksamkeit mehr geschenkt worden. Sie wollten durch ihren wissenschaftlichen Idealismus der Menschheit das Erkennen der geistigen Welt retten. Sie durchschauten, daß die «souveräne Naturwissenschaft» diese Erkenntnis gefährden muß. Sie setzten dem sinnlich Beobachteten die im menschlichen Selbstbewußtsein lebende Ideenwelt gegenüber und glaubten in dieser ein Zeugnis dafür zu besitzen, daß Geist in der Welt waltet. Sie vermochten aber ihre Gegner nicht zu überzeugen, daß die Ideenwelt von

einer anderen Wirklichkeit spricht als die ist, auf welcher die Naturwissenschaft baut.

Die Anthroposophie empfindet anders, wenn sie zu diesen Geisteskämpfern zurücksieht, als die auf dem Boden der «souveränen Naturwissenschaft» stehenden Denker. Sie sieht in ihnen Persönlichkeiten, die bis zu dem Tore der Geisteswelt kamen, die aber nicht die Kraft hatten, dieses Tor zu öffnen. Der wissenschaftliche Idealismus hat recht; aber nur so weit wie jemand, der sich vorsetzt, eine Gegend zu betreten, der aber nur das Wollen aufbringt, bis an die Grenze der Gegend zu gelangen, nicht aber das andere, diese Grenze auch zu überschreiten.

Die Ideen, auf welche Carriere und seine Gesinnungsgenossen verwiesen, sind wie der Leichnam eines Lebewesens, der in seiner Gestaltung auf das Lebendige deutet, es aber nicht mehr enthält. Auch die Ideen des wissenschaftlichen Idealismus deuten auf das Leben des Geistes, sie enthalten es aber nicht. – Der wissenschaftliche Idealismus strebte nach den Ideen; die Anthroposophie strebt nach dem *Geistesleben* in den Ideen. Sie findet hinter der Denkkraft, die sich zu den Ideen erhebt, eine geistige Bildekraft, welche den Ideen innewohnt wie das Leben dem Organismus. Hinter dem Denken liegt in der menschlichen Seele die Imagination. Wer Wirklichkeit nur erleben kann in Anlehnung an die Sinneswelt, der muß diese Imagination nur als eine andere Form der Phantasie ansehen.

In der Phantasie erschafft sich der Mensch eine Bilderwelt, der er im Verhältnis zum Sinnesdasein keine Wirklichkeit zuschreibt. Er gestaltet diese Welt sich zur Freude, zum innerlichen Wohlgefallen. Er kümmert sich nicht darum, woher er die Gabe zur Erschaffung dieser Welt hat. Er läßt sie aus seinem Innern hervorquellen, ohne sich auf ihren Ursprung zu besinnen.

In der Anthroposophie erfährt man etwas über diesen Ursprung. Was da im Menschen waltet als die oft so beglückende Phantasie, ist das Kind des Kräftewesens, das im Kinde wirkt, wenn es wächst, was im Menschenwesen überhaupt tätig ist,

wenn dieses die toten Stoffe zur Menschenform erbildet. Die Welt hat im Menschen etwas übrig gelassen von dem Maß dieser Wachstums-, dieser bildenden Kraft, etwas, das sie zur Gestaltung des Menschenwesens nicht aufbraucht. Der Mensch setzt sich in Besitz dieses Restes der Kraft, die sein eigenes Wesen gestaltet, und entfaltet ihn als Phantasie. Auch an der Pforte dieser Erkenntnis stand einer der Geisteskämpfer, auf die hier hingedeutet ist. Frohschammer, Carrieres Zeitgenosse, hat eine Anzahl Bücher geschrieben, in denen er die Phantasie zur Weltschöpferin macht wie Hegel die Idee oder Schopenhauer den Willen.

Aber man kann bei der Phantasie so wenig stehen bleiben, wie bei der Idee. Denn in der Phantasie ist ein *Rest* der weltschöpferischen Kraft wirksam, die im Menschenwesen gestaltend wirkt. Es muß mit der Seele auch hinter die Phantasie gedrungen werden.

Das geschieht in der imaginativen Erkenntnis. Diese setzt die Phantasietätigkeit nicht etwa bloß fort; sie bleibt zunächst in ihr stehen, empfindet deutlich, warum sie sich dem Sinnesdasein gegenüber nur zur Unwirklichkeit bekennen kann, kehrt aber nun auf dem Wege um und gelangt rückwärts schreitend zum Ursprunge der Phantasie und des Denkens. Sie rückt dadurch in die geistige Wirklichkeit ein, die sich ihr im Weiterdringen durch Inspiration und Intuition (geistige Wahrnehmung) offenbart. Sie steht in dieser geistigen Wirklichkeit wie die sinnliche Wahrnehmung in der physischen Wirklichkeit steht.

Die Imagination kann nur derjenige mit der Phantasie verwechseln, der den Lebensruck nicht empfindet zwischen dem Bewußtsein, das von den Sinnen abhängig ist und demjenigen, das im Geiste lebt. Ein solcher aber gliche dem, der aus einem Traume erwacht, aber das Erwachen nicht als einen Lebensruck empfindet, sondern beide Erlebnisse, das Träumen und das Wachsein, als gleichbedeutend ansähe.

Der abstrakte Denker fürchtet, daß in der Imagination weiter phantasiert werde; der künstlerische Mensch empfin-

det es leicht unbehaglich, daß die Phantasietätigkeit, in der er sich freischaffend, von der Wirklichkeit unbehelligt, entfalten will, eine andere Tätigkeit gelten lassen soll, deren Kind sie zwar ist, die aber im Bereich einer wahren Wirklichkeit waltet. Er vermeint, dadurch fiele auf das freie Kind der Menschenseele ein Schatten. Doch das ist nicht der Fall. Sondern das Erleben der geistigen Wirklichkeit läßt das Herz nur höher schlagen bei der Erkenntnis, daß der Geist mit der Kunst in die Sinneswelt einen Sprößling sendet, der in dieser nur deshalb als unwirklich erscheint, weil er seinen Ursprung «in einer andern Welt hat».

Anthroposophie möchte das Tor öffnen, an dem edle Geisteskämpfer in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gestanden haben, ohne die Kraft, dieses Tor aufzuschließen. Ihnen hat die Denkkraft den Weg bis zu den Ideen gewiesen; aber diese Denkkraft erstarrte in den Ideen; Anthroposophie hat die Aufgabe, das Schmelzen der erstarrten Kraft zu bewirken.

ANTHROPOSOPHIE UND MYSTIK*

So wie man die Mystik heute kennt, ist sie ein Suchen nach inneren Erlebnissen, deren Erfahrung den Menschen befriedigt, nachdem ihm die Sehnsucht nach Erkenntnis des eigenen Wesens und seines Verhältnisses zur Welt aufgestiegen ist. Die nicht ganz bewußte Voraussetzung dabei ist, daß der Mensch imstande ist, Seelenkräfte zu entfalten, durch die er sich in das eigene Wesen bis in diejenige Tiefe versenken kann, in der er mit den Wurzeln des weltgestaltenden Daseins zusammenhängt.

Der Weg, der da in das eigene Innere der Seele genommen wird, stellt sich der genaueren Betrachtung als eine Fortset-

* Dieser Artikel schließt sich mit den vorangehenden: «Ist Anthroposophie Phantastik?» und «Anthroposophie und Idealismus» zu einem Ganzen zusammen.

zung desjenigen dar, den man bei der gewöhnlichen Erinnerung geht. Diese gibt dem seelischen Erleben in Bildern dasjenige wieder, was der Mensch im Verkehr mit der Welt erlebt hat. Die Bilder können mehr oder weniger treu die Erlebnisse wiedergeben, oder auch sie phantasievoll in der mannigfaltigsten Art umgestalten. Man wird den Vorgang, der naturgemäß sehr kompliziert ist, sich am einfachsten dadurch vergegenwärtigen, daß man den Vergleich mit einem Spiegel gebraucht. Die Eindrücke der Außenwelt werden von dem Menschen durch die Sinne aufgenommen und durch die Denkkräfte verarbeitet. Sie treffen innerhalb des Organismus auf Vorgänge auf, in denen sie nicht weiterlaufen, sondern aufgehalten und, im gegebenen Falle, wie die Lichtbilder von der Spiegelwand zurückgeworfen werden. Das Zurückwerfen geschieht allerdings so, daß der menschliche Organismus mehr oder weniger verändernd auf die von außen erhaltenen Eindrücke wirkt.

Der Mystiker dringt nun mit verstärkten Seelenkräften tiefer in das eigene Wesen ein, als dies bei der gewöhnlichen Erinnerung geschieht. Er stößt gewissermaßen durch die verstärkten Seelenkräfte hinter die Spiegelwand. Da trifft er dann auf Regionen der eigenen Organisation, die von dem Vorgang der gewöhnlichen Erinnerung nicht erreicht werden. Die Kräfte dieser Regionen wirken zwar mit, wenn Erinnerung zustande kommt; aber sie bleiben unbewußt. Es tritt nur ihre *Wirkung* zutage, indem das Erinnerungsbild gegenüber dem unmittelbaren Erlebnis etwas verändert ist. Was aber der Mystiker als die *Ursachen* dieser Wirkungen in sein Bewußtsein herein bekommt, das wird so erlebt wie eine Erinnerung. Es hat den Bildcharakter der Erinnerung. Während aber diese Erlebnisse wiedergibt, die im Erdenleben des Menschen einmal da waren, aber im Augenblicke des Erlebens nicht mehr da sind, erlebt der Mystiker Bilder, die niemals Erdenerlebnisse waren. In der Form von Erinnerungsgedanken erlebt er eine Bildwelt, die eben *nicht* Erinnerung ist.

Wenn man mit anthroposophischer Forschung an diese Dinge herankommt, so wird man gewahr, daß in den auf die gekennzeichnete Art gewonnenen mystischen Bildern die Vorgänge des eigenen Leibes sich offenbaren. In einer Art Symbolik, wie sie auch in den Traumbildern vorliegt, geschieht dieses. Man kann schon sagen: der Mystiker träumt von den Vorgängen der eigenen Leibesorganisation.

Es liegt ja gewiß für manchen, der von der Mystik anders denkt, eine arge Enttäuschung vor, indem das Obige aufgedeckt wird. Aber für denjenigen, der in die Rätsel der Wirklichkeitswelt eindringen will, ist jede Art von Erkenntnis willkommen, also auch die, daß, seelisch in einer gewissen Weise angesehen, die Leibesvorgänge als ein Gewebe erscheinen, das gleich den nächtlichen Träumen ist. Und in weiterem Verfolge dieser Erkenntnis zeigt sich, daß diese Tatsache ein Bürge dafür ist, wie die Leibesorganisation des Menschen zuletzt in seelischen Quellen den Ursprung hat.

Der anthroposophische Forscher muß diese Dinge kennen; er muß sich auf Wege und Aussichten der Mystik verstehen. Aber *sein* Weg ist ein anderer. Er dringt nicht wie der Mystiker unmittelbar hinter den Erinnerungsspiegel und so in die Leibesorganisation. Er verwandelt die Erinnerungskräfte, solange sie noch seelisch-geistige, solange sie reine Gedankenkräfte sind. Das geschieht auf dem Wege der Konzentration dieser Kräfte und des meditativen Verhaltens in denselben. Er verweilt auf überschaubaren Vorstellungen mit stark konzentrierten Seelenkräften. Dadurch verstärkt er diese Kräfte *innerhalb* der Region des Seelischen, während der Mystiker in das Gebiet der Leiblichkeit untertaucht.

Der anthroposophische Forscher kommt dadurch zur Anschauung eines feineren, ätherischen, eines Bildekräfteleibes, der als ein höherer mit dem physischen Menschenleibe verbunden ist. Der Mystiker kommt in ein *Träumen* über den physischen Leib hinein; der anthroposophische Forscher kommt zu einer überphysischen Wirklichkeit. Dieser Bildekräfteleib lebt nicht mehr in den räumlichen Formen; er lebt

in einem rein zeitlichen Dasein. Er ist gegenüber dem räumlichen physischen Leib ein *Zeitleib*. Er stellt zunächst wie in einem auf einmal überschaubaren Tableau die Wirkungskräfte, die am physischen Leibe im Erdensein des Menschen tätig waren, in ihrem zeitlichen Verlaufe dar. Er unterscheidet sich deutlich von einer bloßen umfassenden Erinnerungsvorstellung des bisherigen Erdenlebens eines Menschen in einem gewissen Augenblicke. Eine solche Erinnerungsvorstellung stellt mehr die Art dar, wie die Welt und Menschen an den Erinnernden herangetreten sind; dieses charakterisierte Lebenstableau enthält aber die Summe und das Durcheinanderwirken der aus dem Innern des Menschenwesens kommenden Impulse, durch die der Mensch an die Welt und an andere Menschen in Sympathie und Antipathie herangetreten ist. Es gibt dadurch die Art, wie sich der Mensch das Leben gestaltet hat. Es verhält sich dies Lebenstableau zur Erinnerungsvorstellung wie der Eindruck im Petschaft zum Abdruck im Siegellack.

In diesem Lebenstableau hat man einen ersten Gegenstand der anthroposophischen Forschung; man kann, von ihm ausgehend, weitere Schritte unternehmen.

Das hier Ausgeführte wird zeigen, wie wenig man die Sache trifft, wenn man Anthroposophie zusammenwirft mit andern bekannten seelischen Forschungswegen. Man hat in ihr nicht abstrakten Idealismus, sondern konkrete Geist-Erkenntnis; und so hat man sie auch nicht in ihrer Eigenart getroffen, wenn man sie mit dieser oder jener Form des Mystischen identifiziert, nur um sich nicht auf ihr ureigenes Wesen einzulassen, sondern sie mit dem abzutun, was man über eine solche Form als Meinung aufstellt, oder bei Vielen voraussetzt. Wird dies einmal berücksichtigt werden, so werden viele Mißurteile schwinden, die heute noch mit Bezug auf Anthroposophie in der Welt herumschwirren.

DAS GOETHEANUM IN DORNACH UND SEINE ARBEIT*

Das «Goetheanum» in dem schweizerischen Dornach bei Basel will eine Hochschule für die Pflege einer Wissenschaft vom Geiste und einer Kunst aus dem Geiste sein. Jedes sektiererische Streben soll hier ausgeschlossen sein. Es wird nicht eine neue Religion beabsichtigt; aber die religiöse Vertiefung, die keinem Bekenntnis feindlich entgegentritt, kann gefördert werden durch eine Erkenntnis der geistigen Welt und durch die Ausübung einer geisterfüllten Kunst.

Dieser Absicht dient schon der Bau des Goetheanums. Es ist nicht ein Gebäude in einer geschichtlich überlieferten Kunstform errichtet worden. Man sieht hier eine neue Stilform, die man in ihrer Art noch unvollkommen, vielleicht auch noch mit künstlerischen Irrtümern behaftet finden mag; sie ist aber hervorgegangen aus demjenigen Streben der Gegenwart, das ebenso nach einer neuen Stilform gerichtet ist, wie einst der Menschengeist nach den griechischen oder gotischen, oder Barockformen verlangte. Es gibt heute schon viele Menschen in allen Gegenden der zivilisierten Welt, die von der Notwendigkeit einer solchen Stilerneuerung überzeugt sind. Im Goetheanum sollen diese Überzeugungen einen Mittelpunkt finden.

Architektur, Malerei, Plastik dieses Baues sind in einheitlicher Art von dieser Idee getragen. Die Dynamik und Symmetrie der alten Architektur sollten aus dem mathematisch-mechanischen in die Sphäre eines organisch-lebendigen Baugedankens gebracht werden. Die plastische Form sollte aus der Welt eines exakten Schauens befruchtet, die Farbenharmonik durch das Erleben in einem solchen Schauen in eine Offenbarung des Geistigen gewandelt werden. Was man so erstrebte, gibt dem Bau des Goetheanums seinen vielleicht heute noch unvollkommenen Charakter; kann aber Aus-

* Dieser Aufsatz ist seinem wesentlichen Inhalt nach zuerst in der englischen Zeitschrift «Anthroposophy» erschienen.

gangspunkt für ein umfassendes Wollen nach dieser Richtung in der Zukunft werden.

Dieses Gebäude bildet die Umrahmung für wissenschaftliches, künstlerisches, pädagogisches und soziales Wirken. Die Wissenschaft, die hier gepflegt wird, will eine wahre Geistes-Erkenntnis sein. Sie steht nicht in einem Gegensatz zu den anerkannten Wissenschaften der Gegenwart; sie läßt diese ihre Erkenntnisse aussprechen, wo ihre berechtigten Methoden sprechen müssen. Aber sie kommt zu der Einsicht, daß es neben den naturwissenschaftlichen wahre geisteswissenschaftliche Methoden gibt. Diese bestehen nicht in äußeren Experimental-Arbeiten, sondern in einer Entwickelung der für das gewöhnliche Bewußtsein verborgenen Kräfte der Menschenseele. Aber bei dieser Methode kommt nicht eine nebulose Mystik zum Vorschein, sondern solche Fähigkeiten, die ebenso exakt wirken wie die mathematisch-geometrischen. Deshalb kann man von einem exakten übersinnlichen Schauen sprechen. Die mathematische Fähigkeit wirkt exakt, sie entwickelt sich auf elementare Art in der Menschenseele; dieses Schauen wirkt ebenso exakt; es muß von dem Menschen durch Selbsterziehung erlangt werden.

Für die Anthropologie schreitet dieses Schauen von der Erkenntnis der vergänglichen Menschennatur zu der unsterblichen Wesenheit des Menschen wissenschaftlich fort; für die Kosmologie geschieht dasselbe für die geistigen Gesetze der Weltentwickelung. Über die Einzelheiten der Entwickelung des exakten übersinnlichen Schauens gibt eine umfassende Literatur der anthroposophischen Bewegung Auskunft. Dort findet man die Wege von der Anthropologie zur Anthroposophie, von der Kosmologie zur Kosmosophie.

Vom Künstlerischen kann man bis jetzt nur pflegen die Eurythmie und einiges Deklamatorische und Dramatische neben Musikalischem. Die Eurythmie, die im Goetheanum, und, von da ausgehend, an vielen Orten schon gepflegt wird, ist nicht zu verwechseln mit den mimischen oder tanzartigen Künsten. Sie beruht auf dem Herausholen von Bewegungen

des menschlichen Körpers aus den Tiefen der menschlichen Wesenheit. Man holt diese Bewegungen aus der Menschennatur so hervor, wie die Natur die Sprache hervorholt. Eurythmie ist eine sichtbare Sprache und kann künstlerisch so gestaltet werden wie die hörbare Sprache durch den Dichter. Sie begleitet dann Deklamation, Rezitation und Musik. Dichtung und Musik erhalten dadurch eine Offenbarung, die sie durch Laut und Ton allein noch nicht haben.

Man strebt darnach, auch andere Künste innerhalb des Goetheanums zu pflegen. Vor allem sollen demnächst Mysterien-Aufführungen zustande kommen.

Vom Goetheanum geht auch eine pädagogische Wirksamkeit für die Jugend aus. In Dornach selbst können nur Kindern, die über das schulpflichtige Alter hinaus sind, einzelne Fortbildungsstunden gegeben werden. Doch steht in Aussicht, daß eine vollständige Volksschule in Basel demnächst errichtet werden kann. Eine solche haben wir in Stuttgart durch die Waldorfschule. Diese ist im Jahre 1919 mit etwa 150 Kindern durch Emil Molt begründet worden. Heute zählt sie gegen 700 Schüler und Schülerinnen. Es wirken etwa 35 Lehrkräfte. Dort werden die Kinder mit sechs Jahren aufgenommen und der Unterricht und die Erziehung sollen bis zur Aufnahme in die Hochschule fortgeführt werden. Bis jetzt sind elf Klassen errichtet. Es ist beabsichtigt, jedes Jahr eine weitere Klasse nach oben anzufügen. Wenn die Verhältnisse es gestatten werden, soll nach unten später eine Art Kindergarten hinzugefügt werden.

Die Erziehung und der Unterricht beruhen da auf derjenigen vollständigen Menschen-Erkenntnis, die von einer wahren Geistes-Wissenschaft geliefert werden kann. Diese Pädagogik kommt in keinen Widerspruch mit den Grundsätzen bewährter Pädagogen der neuesten Zeit. Sie steht mit diesen im vollen Einklange. Aber sie arbeitet mit den Erkenntnissen, die eine wahre Wissenschaft vom Geiste geben kann. Es soll nicht eine bestimmte dogmatische Richtung, auch nicht die anthroposophische einseitig gepflegt werden;

sondern es soll die Geist-Erkenntnis in die pädagogische Methodik einfließen; es soll, was der Lehrer durch Geist-Erkenntnis wissen kann, bei ihm zur Erziehungs- und Unterrichtskunst werden. In jedem Schuljahre wird genau dasjenige gepflegt, was die menschliche Natur des Kindes verlangt. Geist, Seele und Körper finden dadurch in völliger Harmonie ihre Entwickelung. Da ergibt sich, zum Beispiel, für die ersten Schuljahre die Notwendigkeit, die pädagogische Methode ganz vom Abstrakt-Intellektuellen abzulenken und zu einem künstlerischen Behandeln des Schreib- und Lese-Unterrichtes hinzuführen. Für die Ermüdungsverhältnisse der Kinder treten da, zum Beispiel, in Beziehung zur Menschennatur weit günstigere Erfahrungen hervor, als man sie mit der bisherigen Pädagogik gemacht hat.

In der Waldorfschule sind Kinder aus allen Klassen der Bevölkerung; sie erlangen allgemein-menschliche Erziehung und Unterricht.

Wie die Geisteswissenschaft des Goetheanums auf das soziale Leben wirken möchte, ersieht man aus meinem Buche «Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und der Zukunft». Die pädagogische Arbeit ist ein Anfang dieser Wirksamkeit. Es wird von dem Verständnis, das der Dornacher Gedanke in weiteren Kreisen findet, abhängen, wie er sich für die verschiedensten Gebiete des Lebens wirksam erweisen wird.

Es hat der Opferwilligkeit vieler Persönlichkeiten bedurft, um in Dornach das zustande zu bringen, was bis jetzt da zu finden ist. Aber die Opfer, welche diese Persönlichkeiten in reichem Maße gebracht haben, scheinen in der allernächsten Zeit erschöpft zu sein; und die Arbeit in Dornach müßte weitergehen können. Dazu wird dringend nötig sein, daß das schöne Interesse, das der Dornacher Gedanke bis jetzt bei einem immerhin schon nicht ganz kleinen Kreise gefunden hat, sich ausdehne über ganz weite Kreise, und daß er von diesen als eine Notwendigkeit der Zeit anerkannt werde. Es wird das nur geschehen können, wenn das Dornacher

Goetheanum ein Zentrum wird, in dem die hier charakterisierten geistigen, künstlerischen und pädagogischen Arbeiten fortlaufend so getan werden können, daß sich in demselben von Zeit zu Zeit Menschen einfinden, die da den Goetheanum-Gedanken theoretisch und praktisch kennen lernen. Dann wird er von diesen an anderen Orten selbständig gepflegt und von seinem unvollkommenen Anfange aus zu weiteren immer vollkommeneren Stadien in der zivilisierten Welt gemacht werden können. Eine solche Zentralisierung und Ausstrahlung wird notwendig sein, wenn die Tätigkeit der in Dornach und Stuttgart wirkenden Persönlichkeiten, die jetzt an die verschiedensten Orte gerufen werden, um über den Goetheanum-Gedanken zu sprechen, nicht zu sehr zersplittert werden soll.

ANTHROPOSOPHIE, ERZIEHUNG, SCHULE

Anthroposophie strebt nach einer Anschauung von Welt und Mensch, die sie in fruchtbarer Art in der Erziehungs- und Unterrichtskunst zur Anwendung bringen kann. Ihre Menschenkenntnis ist nicht aus zufälligen Beobachtungen, die am Menschen gemacht werden, zusammengetragen. Sie geht bis zu den Grundlagen der menschlichen Wesenheit. Sie sieht in jeder einzelnen menschlichen Individualität den Menschen im allgemeinen. Aber sie wird doch nicht zur abstrakten Theorie, die den Menschen in allgemeine Kräfte auflöst, indem sie ihn erkennen will. Ihre Gedanken über den Menschen sind Erlebnisse am Menschen. Ihre Erkenntnisse beleben die Empfindungen für das Menschliche. Sie lassen die Geheimnisse nicht nur des Menschen im allgemeinen, sondern jeder besonderen Menschennatur vor dem Seelenblicke zur Offenbarung kommen.

Anthroposophie vereinigt die theoretische Weltbetrachtung mit der lebensvollen unmittelbaren Anschauung. Sie braucht nicht erst künstlich allgemeine Gesetze auf die ein-

zelnen Erscheinungen des Lebens anzuwenden; sie bleibt vom Anfang an im vollen Leben stehen, indem sie in demselben das Allgemeine selbst als Leben schaut.

Dadurch ist sie auch praktische Menschenkunde. Sie weiß sich zu helfen, wenn sie diese oder jene Eigenschaft am heranwachsenden Menschen wahrnimmt. Sie kann sich eine Vorstellung davon machen, woraus eine solche Eigenschaft kommt und wohin sie weist. Und sie strebt nach einer solchen Erkenntnis des Menschen, daß die Erkenntnis zugleich die Geschicklichkeit gibt, eine solche Eigenschaft zu behandeln. Im Erkennen des Menschen wird dem Erkennenden das Eingehen auf die menschliche Eigenart vermittelt.

Man braucht die Anschauungen, zu denen Anthroposophie über den Menschen kommt, nur zu Ende zu führen, und sie werden wie von selbst zur Erziehungs- und Unterrichtskunst.

Eine abstrakte Erkenntnis des Menschen führt hinweg von derjenigen Menschenliebe, die eine Grundkraft alles Erziehens und Unterrichtens sein muß. Anthroposophische Anschauung vom Menschen muß mit jedem Vorrücken in der Menschen-Erkenntnis die Menschenliebe steigern.

Wer den lebendigen Organismus betrachten will, der muß sein Augenmerk darauf lenken, wie der einzelne Teil zum Leben des Ganzen steht und auch, wie das Ganze sich im einzelnen Teil wirksam offenbart. Man kann nicht das Hirn verstehen, wenn man nicht die Wirksamkeit des Herzens durchschaut. So ist es aber auch in dem zeitlich verlaufenden Leben des Menschen. Man kann die Erscheinungen des Kindesalters nicht verstehen, wenn man in ihnen nicht die Eigenheiten des erwachsenen Menschen schaut. Das Menschenleben ist ein Ganzes; es ist ein *Organismus in der Zeit.* Das Kind lernt in Ehrfurcht zu dem erwachsenen Menschen aufschauen. Es lernt die Menschenverehrung. Diese Ehrfurcht, diese Menschenverehrung prägen sich dem Lebenswesen ein; sie wandeln sich aber auch im Laufe des Lebens. Denn Leben ist Verwandlung. Ehrfurcht vor Menschen, Verehrung für Menschen, die sich in der Kindheit fest einwurzeln in das Men-

schengemüt – sie erscheinen im späteren Leben als *die* Kraft im Menschen, die einen andern Menschen wirksam trösten, die ihm kräftig raten kann. Keiner wird als Fünfundvierzigjähriger in seinen Worten die Wärme zum Trost- und Ratspenden haben, der nicht als Kind in die Lage gebracht worden ist, andre Menschen in scheuer Ehrfurcht anzusehen, in rechter Art zu verehren. Und so ist es mit allem im Menschenleben. – Auch mit dem Physisch-Leiblichen und Seelisch-Geistigen ist es so. Man versteht das Leibliche nur, wenn man es in jedem seiner Glieder als Offenbarung des Geistigen begreift. Und man erhält in das Geistige nur Einsicht, wenn man seine Offenbarungen im Physischen richtig zu beobachten vermag.

Das Kindesalter kann seine Wesenheit nicht durch dasjenige offenbaren, was es nur an sich selber beobachten läßt. Das Menschenleben ist ein Ganzes. Und nur eine umfassende Menschen-Erkenntnis führt zum Verständnisse des kindlichen Lebens. Im Abstrakten wird man dies leicht zugeben. Aber Anthroposophie möchte diese Anschauung bis zur konkreten Lebenskunde und Lebenskunst ausbilden. Sie muß sich zu einer Erziehungs- und Unterrichtskunst entwickeln, die sich verantwortlich fühlt für das ganze Menschenleben, indem man ihr den heranwachsenden Menschen anvertraut.

Es klingt ganz schön, wenn man sagt: entwickele die individuellen Anlagen des Kindes, hole alles, was du in deinem Erziehen und Unterrichten vornimmst, aus diesen Anlagen heraus. Man kann so lange mit solchen schönen Grundsätzen nichts anfangen, als man nicht in der eigenen Seele eine Anschauung von dem ganzen Lebenslauf des Menschen trägt. Und nach einer solchen Anschauung strebt anthroposophische Menschen-Erkenntnis.

Indem solches ausgesprochen wird, hört man oft erwidern: dazu braucht man nicht Anthroposophie. Das liegt doch alles schon in den Anschauungen der neuzeitlichen Pädagogik. Gewiß, in deren abstrakten Prinzipien liegt es. Aber eben darum handelt es sich, daß eine wirkliche Erkenntnis des Men-

schen nach Leib, Seele und Geist dazu führe, die abstrakten Forderungen in wirkliche, lebensvolle Kunst umzusetzen. Und für dieses praktische Umsetzen ist eine Menschen-Erkenntnis nötig, die zwar auf den guten Grundlagen des modernen naturwissenschaftlichen Erkennens fußt, die aber von diesen aus zu einem geistgemäßen Verständnis des Menschen vordringt. Wer mit den Vorstellungen, die ihm Naturanschauung gibt, an den Menschen herantritt, der kann wohl zu der Ansicht kommen: man entwickele diese oder jene Anlage des Menschen; aber diese Ansicht bleibt so lange eine abstrakte Forderung, als man nicht im ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist die Anlage als Teil-Offenbarung erschaut.

Man möchte sagen: die heute anerkannte Weltanschauung gibt Forderungen über Erziehung und Unterricht; ihr aber fehlt die Möglichkeit, diese Forderungen durch eine praktische Lebenskunde zu erfüllen: Anthroposophie will diese Lebenspraxis geben. Wer dies durchschaut, wird in Anthroposophie auf keinem Gebiete eine Gegnerin der neuzeitlichen Anschauungen und Entwickelungskräfte sehen, sondern er kann von ihr die Erfüllung dessen hoffen, was in diesen Anschauungen und Kräften abstrakt liegt.

Die Menschheit wird sich eben dazu bekennen müssen, vieles von dem, was sie heute für praktisch hält, in das Gebiet der Lebens-Illusionen zu verweisen; und vieles, was ihr idealistisch-unpraktisch dünkt, gerade als das Wirklichkeitgemäße anzusehen. Auf dem Gebiete der Erziehungs- und Unterrichtskunst wird ein solcher Anschauungswandel ganz besonders nötig sein. Die großen Fragen des Menschheit-Lebens führen nun einmal in die Kinder- und Schulstube.

EIN VORTRAG ÜBER PÄDAGOGIK WÄHREND DES FRANZÖSISCHEN KURSES AM GOETHEANUM

16. September 1922

Die Gegenwart ist die Zeit des Intellektualismus. Der Intellekt ist diejenige Seelenkraft, bei deren Betätigung der Mensch am wenigsten mit dem Innern seines Wesens beteiligt ist. Man spricht nicht mit Unrecht von dem *kalten* intellektuellen Wesen. Man braucht nur daran zu denken, wie der Intellekt auf die künstlerische Anschauung und Betätigung wirkt. Er vertreibt oder beeinträchtigt sie. Künstler fürchten sich auch davor, daß ihre Schöpfungen von der Intelligenz begrifflich oder symbolisch *erklärt* werden. In *dieser* Klarheit verschwindet die Seelen-Wärme, die im Schaffen den Werken das Leben gegeben hat. Der Künstler möchte sein Werk von dem Gefühle, nicht von dem Verstande, ergriffen wissen. Denn dann geht die Wärme, in der er es erlebt hat, in den Betrachter hinüber. Von der intellektuellen Erklärung aber wird diese Wärme zurückgestoßen.

Im sozialen Leben ist es so, daß der Intellektualismus die Menschen von einander absondert. Sie können in der Gemeinschaft nur recht wirken, wenn sie ihren Handlungen, die stets auch Wohl und Wehe der Mitmenschen bedeuten, etwas von ihrer Seele mitgeben können. Ein Mensch muß an dem andern nicht nur dessen Betätigung erleben, sondern etwas von dessen Seele. In einer Handlung aber, die dem Intellektualismus entspringt, hält der Mensch sein Seelisches zurück. Er läßt es nicht in den andern Menschen hinüberfließen.

Man spricht schon lange davon, daß in Unterricht und Erziehung der Intellektualismus lähmend wirkt. Man denkt dabei zunächst nur an die Intelligenz des Kindes, nicht an die des Erziehenden. Man will die Erziehungs- und Unterrichtsmethoden so gestalten, daß in dem Kinde nicht bloß der kalte Verstand in Wirksamkeit tritt und zur Entwickelung kommt,

sondern daß in ihm auch die Wärme des Herzens entfaltet wird.

Die anthroposophische Weltanschauung ist damit vollkommen einverstanden. Sie anerkennt im vollsten Maße die vorzüglichen Erziehungsmaximen, welche durch diese Forderung Leben gewonnen haben. Aber sie ist sich klar darüber, daß Seele nur von Seele mit Wärme erfüllt werden kann. Deshalb meint sie, daß vor allem die Pädagogik selbst und dadurch die ganze pädagogische Tätigkeit der Erziehenden beseelt werden müsse.

In die Unterrichts- und Erziehungsmethoden ist im Laufe der neueren Zeit stark der Intellektualismus eingezogen. Es ist ihm dieses auf dem Umwege durch das moderne wissenschaftliche Leben gelungen. Die Eltern lassen sich von der Wissenschaft sagen, was dem Leiblichen, Seelischen und Geistigen des Kindes gut ist. Die Lehrer empfangen in ihrer eigenen Ausbildung von der Wissenschaft den Geist ihrer Erziehungsmethoden.

Aber diese Wissenschaft ist zu ihren Triumphen eben durch den Intellektualismus gekommen. Sie will ihren Gedanken gar nicht etwas von dem eigenen Seelenleben des Menschen mitgeben. Sie will ihnen alles geben lassen von der sinnlichen Beobachtung und dem Experiment.

Eine solche Wissenschaft kann die ausgezeichnete Naturerkenntnis ausbilden, die in der neueren Zeit entstanden ist. Sie kann aber nicht eine wahre Pädagogik begründen.

Eine solche aber muß auf einem Wissen ruhen, das den Menschen nach Leib, Seele und Geist umfaßt. Der Intellektualismus erfaßt den Menschen nur nach dem Leibe. Denn der Beobachtung und dem Experiment offenbart sich nur das Leibliche.

Es ist erst eine wahre Menschenerkenntnis notwendig, bevor eine wahre Pädagogik begründet werden kann. Und eine wahre Menschenerkenntnis möchte die Anthroposophie erringen.

Man kann den Menschen nicht so erkennen, daß man erst seine leibliche Wesenheit durch eine bloß auf das sinnlich Er-

faßbare begründete Wissenschaft in der Vorstellung aufbaut und dann frägt, ob diese Wesenheit auch beseelt ist, und ob in ihr ein Geistiges tätig ist.

Für die Behandlung des Kindes ist eine solche Stellung zur Menschenerkenntnis schädlich. Denn weit mehr als beim Erwachsenen sind im Kinde Leib, Seele und Geist eine Lebenseinheit. Man kann nicht erst nach Gesichtspunkten einer bloßen Sinneswissenschaft für die Gesundheit des Kindes sorgen, und dann dem gesunden Organismus das beibringen wollen, was man für es seelisch und geistig angemessen hält. In jedem Einzelnen, das man seelisch-geistig an dem Kinde und mit dem Kinde vollbringt, greift man gesundend oder schädlich in sein Leibesleben ein. Seele und Geist wirken sich im Erdendasein des Menschen leiblich aus. Der leibliche Vorgang ist eine Offenbarung des Seelischen und Geistigen.

Die Sinneswissenschaft kann nur auf den Leib als Wesen mit körperhaften Vorgängen gerichtet sein; sie kommt nicht zu einer Erfassung des ganzen Menschen.

Man fühlt dieses, indem man auf die Pädagogik hinsieht. Aber man verkennt dabei, was in dieser Beziehung der Gegenwart nottut. Man sagt es nicht deutlich: aber man meint es in einer halben Bewußtheit: Durch Sinneswissenschaft kann die Pädagogik nicht gedeihen; also begründe man nicht aus dieser Wissenschaft, sondern aus den Erziehungsinstinkten heraus die pädagogischen Methoden.

Das wäre in der Theorie anzuerkennen. Aber in der Praxis führt es zu nichts. Denn die moderne Menschheit hat die Ursprünglichkeit des Instinktlebens verloren. Es bleibt ein Tappen im Dunklen, wenn man aus heute nicht mehr elementar im Menschen vorhandenen Instinkten eine instinktive Pädagogik aufbauen will.

Das wird durch die anthroposophische Erkenntnis eingesehen. Durch sie kann man wissen, daß die intellektualistische Orientierung in der Wissenschaft einer notwendigen Phase in der Entwickelung der Menschheit ihr Dasein verdankt. Die Menschheit der neueren Zeit ist aus der Periode des In-

stinktlebens herausgetreten. Der Intellekt hat seine hervorragende Bedeutung erhalten. Die Menschheit brauchte ihn, um auf ihrer Entwickelungsbahn in der rechten Weise fortzuschreiten. Er führt sie zu demjenigen Grade der Bewußtheit, den sie in einem gewissen Zeitalter erklimmen muß, wie der einzelne Mensch in einem Lebensalter gewisse Fähigkeiten erringen muß. Aber unter dem Einflusse des Intellektes werden die Instinkte abgelähmt. Man kann nicht, ohne *gegen* die Entwickelung der Menschheit zu arbeiten, zu dem Instinktleben wieder zurückkehren wollen. Man muß die Bedeutung der Vollbewußtheit anerkennen, die durch den Intellektualismus errungen ist. Und man muß dem Menschen in dieser Vollbewußtheit das auch vollbewußt wieder geben, was ihm kein Instinktleben heute mehr geben kann.

Dazu braucht man eine Erkenntnis des Geistigen und Seelischen, die ebenso auf Wirklichkeit begründet ist wie die im Intellektualismus begründete Sinneswissenschaft. Eine solche strebt die Anthroposophie an. Dies anzuerkennen, davor schrecken viele Menschen heute noch zurück. Sie lernen die Art kennen, wie die moderne Wissenschaft den Menschen verstehen will. Sie fühlen, so kann man ihn nicht erkennen. Daß aber eine neue Art weiter ausgebildet werden könne, um in ebensolcher Bewußtheit zu Seele und Geist vorzudringen wie zum Körperhaften, dazu will man sich nicht bekennen. Deshalb will man für die Erfassung und erziehliche Behandlung des Menschlichen wieder zu den Instinkten zurückkehren.

Aber man muß vorwärtsgehen; und dazu hilft nichts als zu der Anthropologie eine Anthroposophie, zu der Sinneserkenntnis vom Menschen eine Geisteserkenntnis hinzugewinnen. Das völlige Umlernen und Umdenken, das dazu nötig ist, erschreckt die Menschen. Und aus einem unbewußten Schreck heraus klagen sie die Anthroposophie als phantastisch an, während sie nur auf dem Geistgebiete so besonnen vorgehen will wie die Sinneswissenschaft auf dem physischen.

Man sehe auf das Kind hin. Es entwickelt um das siebente Lebensjahr herum seine zweiten Zähne. Diese Entwickelung

ist nicht das Werk bloß des Zeitabschnittes um das siebente Jahr herum. Sie ist ein Geschehen, das mit der Embryonalentwickelung beginnt und im zweiten Zahnen nur den Abschluß findet. Es waren immer schon Kräfte in dem kindlichen Organismus tätig, welche auf einer gewissen Stufe der Entwickelung die zweiten Zähne zur Entwickelung bringen. Diese Kräfte offenbaren sich in dieser Art in den folgenden Lebensabschnitten nicht mehr. Weitere Zahnbildungen finden nicht statt. Aber die entsprechenden Kräfte haben sich nicht verloren; sie wirken weiter; sie haben sich bloß *umgewandelt*. Sie haben eine Metamorphose durchgemacht. Es finden sich noch andere Kräfte im kindlichen Organismus, die in ähnlicher Art eine Metamorphose durchmachen.

Betrachtet man in dieser Art den kindlichen Organismus in seiner Entfaltung, so kommt man darauf, daß die Kräfte, um die es sich da handelt, vor dem Zahnwechsel in dem physischen Organismus tätig sind. Sie sind untergetaucht in die Ernährungs- und Wachstumsprozesse. Sie leben in ungetrennter Einheit mit dem Körperlichen. Um das siebente Lebensjahr herum machen sie sich von dem Körper unabhängig. Sie leben als *seelische* Kräfte weiter. Wir finden sie in dem älteren Kinde tätig im Fühlen, im Denken.

Die Anthroposophie zeigt, wie dem physischen Organismus des Menschen ein ätherischer eingegliedert ist. Dieser ätherische Organismus ist bis zum siebenten Lebensjahre in seiner ganzen Ausdehnung im physischen Organismus tätig. In diesem Lebensabschnitte wird ein Teil des ätherischen Organismus frei von der unmittelbaren Betätigung am physischen Organismus. Er erlangt eine gewisse Selbständigkeit. Mit dieser wird er auch ein selbständiger, von dem physischen Organismus relativ unabhängiger Träger des seelischen Lebens.

Da sich aber das seelische Erleben nur mit Hilfe dieses ätherischen Organismus im Erdendasein entfalten kann, so steckt das Seelische vor dem siebenten Lebensjahre ganz in dem Körperlichen darinnen. Soll in diesem Lebensalter Seelisches wirksam werden, so muß die Wirksamkeit körperlich sich offenba-

ren. Das Kind kann nur mit der Außenwelt in ein Verhältnis kommen, wenn dieses Verhältnis einen Reiz darstellt, der körperlich sich ausleben kann. Das ist nur dann der Fall, wenn das Kind *nachahmt*. Vor dem Zahnwechsel ist das Kind ein rein nachahmendes Wesen im umfassendsten Sinne. Seine Erziehung kann nur darinnen bestehen, daß die Menschen seiner Umgebung ihm das vormachen, was es nachahmen soll.

Der Erzieher soll in sich selbst erleben, wie der menschliche physische Organismus ist, wenn dieser noch seinen ganzen ätherischen Organismus in sich hat. Das gibt die Menschenkenntnis des Kindes. Mit dem abstrakten Prinzip allein ist nichts anzufangen. Für die Erziehungspraxis ist notwendig, daß eine anthroposophische Erziehungskunst im einzelnen entwickelt, wie sich der Mensch als Kind offenbart.

Zwischen dem Zahnwechsel und der Geschlechtsreife steckt nun im physischen und im ätherischen Organismus ein seelischer Organismus darinnen – der von der Anthroposophie astralisch genannte – wie bis zum Zahnwechsel der ätherische im physischen.

Das bedingt, daß für dieses Lebensalter das Kind ein Leben entwickelt, das sich nicht mehr in der Nachahmung erschöpft. Aber es kann auch noch nicht nach vollbewußten, vom intellektuellen Urteil geregelten Gedanken sein Verhältnis zu andern Menschen bestimmen. Das ist erst möglich, wenn ein Teil des Seelenorganismus mit der Geschlechtsreife sich von dem entsprechenden Teile des ätherischen Organismus zur Selbständigkeit loslöst. Vom siebenten bis zum vierzehnten oder fünfzehnten Lebensjahre ist das Bestimmende für das Kind nicht diejenige Orientierung an den Menschen seiner Umgebung, die durch die Urteilskraft, sondern diejenige, die durch die Autorität bewirkt wird.

Das aber hat zur Folge, daß die Erziehung für diese Lebensjahre ganz im Sinne der Entwickelung einer selbstverständlichen Autorität gestaltet werden muß. Man kann nicht auf die Verstandesbeurteilung des Kindes bauen, sondern man muß durchschauen, wie das Kind annehmen will, was ihm als wahr,

gut, schön entgegentritt, weil es sieht, daß sein vorbildlicher Erzieher dies für wahr, gut, schön hält.

Dazu muß dieser Erzieher *so* wirken, daß er gewissermaßen das Wahre, Gute und Schöne dem Kinde nicht bloß darstellt, sondern es *ist*. Was er *ist*, geht auf das Kind über, nicht, was er ihm *lehrt*. Alle Lehre muß wesenhaft, im *Vorbilde* vor das Kind hingestellt werden. Das Lehren selbst muß ein Kunstwerk, kein theoretischer Inhalt sein. –

PÄDAGOGIK UND KUNST*

Die pädagogische Kunst kann nur auf echter Menschenerkenntnis beruhen. Und diese wird nicht eine vollendete sein können, wenn sie sich in einer bloßen Betrachtung erschöpft. Man lernt das menschliche Wesen nicht in einem passiven Wissen kennen. Was man über den Menschen *weiß*, muß man wenigstens bis zu einem gewissen Grade als das Schöpferische des eigenen Wesens *empfindend* erleben; man muß es im eigenen Wollen als wissende Tätigkeit erfühlen.

Ein passives Wissen vom Menschen kann nur zu einer lahmen Erziehungs- und Unterrichtspraxis führen. Denn der Übergang von einem solchen Wissen zur Praxis muß in äußerlichen Anweisungen zur Betätigung bestehen. Auch wenn man sich diese Anweisungen selbst gibt, bleiben sie äußerlich.

Wissen vom Menschen als Grundlage der Pädagogik muß anfangen zu leben, indem man es aufnimmt. Man muß jeden Gedanken über den Menschen als das eigene Wesen sogleich erleben, wie man die richtige Atmung, den richtigen Blutumlauf als die eigene Gesundheit erlebt.

Steht man vor der Aufgabe, das Kind zu erziehen, zu unterrichten, so muß die Menschenerkenntnis in die Tat wie selbstverständlich überfließen. Und leben muß in dieser Selbstverständlichkeit die *Liebe*. Da gibt es nicht *zuerst* passive Men-

* Skizze eines Vortrages für die «Künstlerisch-pädagogische Tagung der Waldorfschule», 25.–29. März 1923.

schenerkenntnis, und dann die äußerliche Überlegung: weil dies oder jenes am Kinde so oder so ist, deshalb mußt du dieses so oder so machen. Da gibt es nur unmittelbar erlebte Erkenntnis, die im eigenen Dasein das *ist*, als was sie sich erkennt. Und dann wird die erzieherische Menschenbehandlung die in Liebe erstehende Tätigkeit, die ihren notwendigen Charakter annimmt, weil sie das Kind erlebt. Ein im Leben webendes Wissen vom Menschen nimmt das Wesen des Kindes auf wie das Auge die Farbe aufnimmt.

Naturerkenntnis kann Theorie bleiben; Menschenwissen als Theorie ist für den gesund Fühlenden so, als wenn er sich als Skelett erleben müßte. Es hat keinen Sinn, bei der Menschen-Erkenntnis von einem Unterschiede von Theorie und Praxis zu sprechen. Denn eine Menschen-Erkenntnis, die nicht in der Lebenspraxis tätig wesenhaft werden kann, ist eine Summe von Vorstellungen, die im Verstande schattenhaft schweben, aber nicht an den Menschen herankommen. Eine Lebenspraxis, die nicht vom Menschenerkennen durchleuchtet ist, tappt unsicher im Dunkeln.

Wird, was hier gemeint ist, *Gesinnung* des Pädagogen, dann hat er die Vorbedingung, um lebensvoll und belebend Menschensein vor den Zöglingen zu entfalten, und werdendes Menschenwesen zur Selbstoffenbarung anzuregen.

Und rechte *Erziehergesinnung* ist das Wesentliche in allem pädagogischen Wirken.

Solche Gesinnung lenkt den Blick auf die Lebensäußerungen des Kindes, die als Keimzustände des sich entwickelnden Vollmenschen erscheinen. – Der Vollmensch muß in der Arbeit sich betätigen, ohne sich selbst in einem Mechanismus des Arbeitens zu verlieren. Die kindliche Natur fordert die Vorbereitung zum Arbeiten aus der Offenbarung des Menschenwesens heraus. Das Kind will sich betätigen, weil Tätigkeit in der menschlichen Natur liegt. Vom Erwachsenen fordert die harte Welt die fertige Arbeit. Beim Kinde fordert die werdende Menschenwesenheit die Tätigkeit, die, richtig geleitet, den Keim der Arbeit erbildet.

Wer in echter Menschen-Erkenntnis die kindliche Wesenheit auf dem Wege von dem Spiel zur Lebensarbeit belauschen kann, der erlauscht auf der Zwischenstation die Natur des Lehrens und Lernens. Denn beim Kinde ist das *Spiel* die *ernste* Offenbarung des inneren Dranges zur Tätigkeit, in welcher der Mensch sein wahres Dasein hat. Es ist eine leichtsinnige Redensart, zu sagen: die Kinder sollen «spielend lernen». Ein Pädagoge, der seine Tätigkeit darnach einrichtete, würde doch nur Menschen erziehen, denen das Leben mehr oder weniger ein Spiel ist. – Es ist aber das Ideal der Erziehungs- und Unterrichtspraxis, in dem Kinde den Sinn dafür zu wecken, daß es mit demselben *Ernste* lernt, mit dem es spielt, so lange das Spielen der einzige seelische Inhalt des Lebens ist.

Eine Erziehungs- und Unterrichtspraxis, welche dies durchschaut, wird der Kunst die rechte Stelle anweisen und ihrer Pflege die rechte Ausdehnung geben.

Das Leben ist ein oft strenger Lehrmeister auch für den Pädagogen. Es stellt für die Verstandesausbildung seine Forderungen. Deshalb wird man in bezug auf diese Ausbildung eher zu viel als zu wenig tun. Das Moralische macht den Menschen erst wirklich zum Menschen. Ein unmoralischer Mensch offenbart nicht den vollen Menschen in sich. Deshalb wäre es Sünde gegen die Menschennatur, die moralische Entwickelung des Kindes nicht im vollsten Ausmaße zu pflegen. Die Kunst ist die Frucht der *freien* Menschennatur. Man muß die Kunst lieben, wenn man ihre Notwendigkeit für das volle Menschenwesen einsehen will. Zur Liebe zwingt das Leben nicht. Es gedeiht aber nur in der Liebe. Es will sein Dasein in dem zwanglosen Element.

Das hat in einziger Art Schiller empfunden; und diese Empfindung hat ihm den Anlaß gegeben, seine «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» zu schreiben. In der Durchdringung des Menschen mit der ästhetischen Seelenverfassung sieht Schiller das wichtigste Element aller Erziehungskunst. Der Mensch soll den Erkenntnistrieb so von Erkenntnisliebe durchdringen, daß er sich in seiner Betätigung wie der

schaffende Künstler oder der ästhetisch Empfangende verhält. Und er soll die Pflicht so als die Äußerung seines innersten Menschenwesens erleben, wie er sich im ästhetischen Erleben empfindet. (Es darf bei dieser Gelegenheit auf die vorzügliche Darstellung von Schillers Wollen in der Schrift Heinrich Deinhardts «Beiträge zur Würdigung Schillers» hingewiesen werden, die vor kurzem im Kommenden Tag Verlag in Stuttgart erschienen ist.)

Es ist schade, daß von Schiller's «Ästhetischen Briefen» eine so geringe Wirkung auf die Pädagogik ausgeübt worden ist. Für die Stellung der Kunst in der Erziehungs- und Unterrichtspraxis hätte sich durch eine stärkere Wirkung manches Wichtige ergeben.

Die Kunst, sowohl als bildende, wie als dichterisch-musikalische wird von der kindlichen Natur verlangt. Und es gibt eine Beschäftigung mit der Kunst, die auch schon dem Kinde angemessen ist, wenn es in das schulmäßige Alter eintritt. Man sollte als Pädagoge nicht zu viel davon reden, daß diese oder jene Kunst zur Ausbildung dieser oder jener menschlichen Fähigkeit «nützlich» ist. Die Kunst ist ja doch um der Kunst willen da. Aber man sollte als Pädagoge die Kunst so lieben, daß man ihr Erleben den werdenden Menschen nicht entbehren lassen will. Und man wird dann sehen, was dieser werdende Mensch – das Kind – an dem Erleben der Kunst wird. Der Verstand wird an der Kunst erst zum wahren Leben erweckt. Das Pflichtgefühl reift, wenn der Tätigkeitsdrang künstlerisch in Freiheit die Materie bezwingt. Künstlerischer Sinn des Erziehenden und Lehrenden trägt Seele in die Schule hinein. Er läßt im Ernste froh sein, und in der Freude charaktervoll. Durch den Verstand wird die Natur nur begriffen; durch die künstlerische Empfindung wird sie erst erlebt. Das Kind, das zum Begreifen angeleitet wird, reift zum «Können», wenn das Begreifen lebensvoll getrieben wird; aber das Kind, das an die Kunst herangeführt wird, reift zum «Schaffen». Im «Können» gibt der Mensch sich aus; im «Schaffen» wächst er an seinem Können. Das Kind, das noch so ungeschickt modelliert, oder

malt, erweckt in sich durch seine Tätigkeit den Seelenmenschen. Das Kind, das in das Musikalische und Dichterische eingeführt wird, erfühlt das Ergriffensein der Menschennatur durch ein idealisch Seelisches. Es empfängt zu seiner Menschlichkeit eine zweite.

Alles dies wird nicht erreicht, wenn das Künstlerische nur neben der andern Erziehung und dem andern Unterricht hergeht, wenn es diesem nicht organisch eingegliedert ist. Denn aller Unterricht und alle Erziehung sollten ein Ganzes sein. Erkenntnis, Lebensbildung, Übung in praktischer Geschicklichkeit sollten in das Bedürfnis nach Kunst einmünden; das künstlerische Erleben sollte nach dem Lernen, dem Beobachten, dem Aneignen von Geschicklichkeit Verlangen tragen.

PÄDAGOGIK UND MORAL*

Die Aufgaben des Erziehenden und Unterrichtenden gipfeln in demjenigen, was er für die moralische Lebenshaltung der ihm anvertrauten Jugend erreichen kann. Er steht für diese Aufgabe innerhalb der Volksschulerziehung vor großen Schwierigkeiten. Die Eine ist darin gelegen, daß der Moralunterricht alles durchdringen muß, was er für seine Schüler tut; daß eine abgesonderte Moralunterweisung viel weniger erreichen kann als die Orientierung aller übrigen Erziehung und alles übrigen Unterrichtes auf das Moralische hin. Dies ist nun aber ganz eine Sache des pädagogischen Taktes. Denn grob gestaltete «moralische Nutzanwendungen» bei allem Möglichen bewirken, selbst wenn sie im Augenblicke, in dem sie angebracht werden, noch so eindringlich sind, im weiteren Verlauf doch nicht, was mit ihnen beabsichtigt ist. – Eine andere Schwierigkeit ist die, daß das Kind, welches die Volksschule betritt, bereits die moralischen Grundrichtungen des Lebens ausgebildet hat.

* Skizze eines Vortrages für die «Künstlerisch-pädagogische Tagung der Waldorfschule», 25.–29. März 1923.

Das Kind lebt bis zu dem Zeitabschnitte, in dem es, um das siebente Jahr herum, den Zahnwechsel durchmacht, ganz an seine Umgebung hingegeben. Man möchte sagen, das Kind ist ganz Sinn. Wie das Auge in den Farben lebt, so das ganze Kind in den Lebensäußerungen seiner Umgebung. Jede Geste, jede Bewegung des Vaters, der Mutter wird in entsprechender Art im ganzen Innenorganismus des Kindes miterlebt. – Bis in diesen Zeitabschnitt wird von der menschlichen Wesenheit das Gehirn gestaltet. Und vom Gehirn geht in dieser Lebensepoche alles aus, was dem Organismus sein Innengepräge gibt. Und im Gehirn bildet sich in feinster Weise nach, was sich durch die Umgebung als Lebensoffenbarung abspielt. Das Sprechenlernen des Kindes beruht ja ganz darauf.

Es sind aber nicht bloß die Äußerlichkeiten im Verhalten der Umgebung, die im Kindeswesen weiterschwingen und die dessen Innerem den Charakter aufprägen, sondern mit den Äußerlichkeiten der seelische und moralische Inhalt. Ein Vater, der sich vor dem Kinde in Lebensäußerungen offenbart, die dem Jähzorn entspringen, wird die Veranlassung dazu, daß bis in die feinsten organischen Gewebestrukturen das Kind die Neigung zum gestenhaften Darleben des Jähzorns aufnimmt. Eine furchtsam, zaghaft sich verhaltende Mutter pflanzt dem Kinde organische Strukturen und Bewegungstendenzen ein, die bewirken, daß dasselbe an seinem Körper ein Werkzeug hat, das dann die Seele im furchtsamen, zaghaften Sinne gebrauchen will.

Im Lebensabschnitte des Zahnwechsels hat das Kind einen Organismus, der auf das Seelische in einer ganz bestimmten Art geistig und moralisch zurückwirkt.

In diesem Zustande, mit einem für das Moralische orientierten Organismus erhält der Erziehende und Unterrichtende der Volksschule das Kind. – Durchschaut er diesen Tatbestand nicht, so ist er der Gefahr ausgesetzt, an das Kind moralische Impulse heranzubringen, welche von diesem unbewußt abgelehnt werden, weil es an der Beschaffenheit des eigenen Leibes die Hemmungen hat, sie anzunehmen.

Das Wesentliche aber ist, daß das Kind, wenn es die Volksschule betritt, die in der Nachahmung der Umgebung angeeigneten Grundrichtungen hat, daß jedoch diese bei richtiger Behandlung verwandelbar sind. Ein Kind, das in jähzorniger Umgebung aufgewachsen ist, hat davon seine organische Formung erhalten. Man darf diese nicht unbemerkt lassen. Man muß mit ihr rechnen. Allein, sie läßt sich umwandeln. Man kann, wenn man mit ihr rechnet, in dem zweiten kindlichen Lebensabschnitt, vom Zahnwechsel bis zur Geschlechtsreife, sie so gestalten, daß sie der Seele die Unterlage liefert für ein schlagfertiges, geistesgegenwärtiges, mutvolles Zugreifen in den Fällen des Lebens, in denen solches notwendig ist. Eine kindliche Organisation, die die Folge einer ängstlichen, zaghaften Umgebung ist, kann ebenso die Unterlage bieten für die Ausbildung eines edlen Sinnes für Schamhaftigkeit und Keuschheit. – Echte Erkenntnis der Menschenwesenheit ist also die Grundforderung auch für die moralische Erziehung.

Der Erziehende und Unterrichtende muß aber im Auge haben, was die kindliche Natur zwischen Zahnwechsel und Geschlechtsreife im allgemeinen für ihre Entwickelung erfordert. (Man findet diese Forderungen in dem von Albert Steffen in dieser Wochenschrift wiedergegebenen und jetzt auch in Buchform vorhandenen pädagogischen Kursus von mir geschildert.) – Man kann die Umwandlung der moralischen Grundrichtungen und auch die weitere Entfaltung derjenigen, die man als rechte ansehen muß, nur bewirken, wenn man auf das Gefühlsleben, auf die moralischen Sympathien und Antipathien zielt. Und auf das Gefühlsleben wirken nicht abstrakte Maximen und Ideen, sondern *Bilder*. Man hat im Unterrichten überall Gelegenheit, vor die Seele des Kindes Bilder des menschlichen Seins und Verhaltens, ja gleichnisweise sogar des außermenschlichen, hinzustellen, an denen sich die moralischen Sympathien und Antipathien erregen lassen. Das *Gefühlsurteil* über das Moralische soll in der Zeit zwischen dem Zahnwechsel und der Geschlechtsreife ausgebildet werden.

Wie das Kind bis zum Zahnwechsel an die unmittelbaren Lebensäußerungen der Umgebung nachahmend hingegeben ist, so in der Zeit vom Zahnwechsel bis zur Geschlechtsreife an die Autorität dessen, was der Lehrende und Erziehende *sagt*. Es kann der Mensch in seinem späteren Leben nicht zum rechten Gebrauche der sittlichen Freiheit erwachen, wenn er nicht in dem gekennzeichneten zweiten Lebensabschnitte hingebungsvoll an die selbstverständliche Autorität seiner Erzieher sich hat entfalten können. Wenn das schon für alles Erziehen und Unterrichten gilt, so für das Moralische ganz besonders. An dem verehrten Erzieher schaut fühlend das Kind, was gut und böse ist. Er ist der Repräsentant der Weltordnung. Der werdende Mensch muß zuerst die Welt durch den erwachsenen Menschen kennen lernen.

Welch bedeutsamer Erziehungsimpuls in solchem Kennenlernen enthalten ist, kann man bemerken, wenn man in wahrer Menschen-Erkenntnis das rechte Verhältnis zum Kinde nach dem ersten Drittel des zweiten Lebensabschnittes zu suchen hat, etwa zwischen dem neunten und zehnten Geburtstage. Ein allerwichtigster Lebenspunkt wird da erreicht. Man merkt, das Kind macht halb unbewußt, in mehr oder weniger dunkler Empfindung etwas ihm Wesentliches durch. Daß man da dem Kinde richtig gegenübertrete, davon hängt unermeßlich viel für dessen ganzes späteres Leben ab. Will man bewußt aussprechen, was das Kind im traumhaften Gefühl erlebt, so muß man sagen: es tritt vor seine Seele die Frage: woher hat der Erzieher die Kraft, die ich, an ihn verehrungsvoll glaubend, empfange? Man muß vor den unbewußten Seelentiefen des Kindes als Erzieher erweisen, daß man die Autorität durch ein festes Gegründetsein in der Weltordnung mit Recht hat. Man wird, bei wahrer Menschen-Erkenntnis, finden, daß manches Kind in diesem Zeitpunkte wenige Worte, richtig gesprochen, manches viele braucht. Etwas Entscheidendes muß da aber geschehen. Und lehren kann, was zu geschehen hat, nur die Wesenheit des Kindes selbst. Und für moralische Kraft, moralische Sicherheit, moralische Haltung des Kindes wird gerade in die-

sem Lebenspunkte von dem Erzieher unsäglich Wichtiges geleistet werden können.

Ist das moralische Gefühlsurteil mit der Geschlechtsreife in rechter Art entfaltet, so wird es in dem nächsten Lebensabschnitt in den freien Willen aufgenommen werden können. Der junge Mensch, der die Volksschule verläßt, wird aus den seelischen Nachwirkungen seiner Schulzeit die Empfindung mit sich ins Leben tragen, daß sich in ihm die moralischen Impulse im sozialen Zusammenleben mit den Mitmenschen aus der inneren Kraft seines Menschenwesens entfalten. Und nach der Geschlechtsreife wird der *Wille* als ein moralisch starker sich ergeben, der vorher gekeimt hat in dem recht gepflegten moralischen Gefühlsurteil.

SPRACHE UND SPRACHGEIST

Man spricht vom Sprachgeiste. Man kann aber nicht sagen, daß viele Menschen heute mit diesem Worte einen anschaubaren Begriff zum Ausdrucke bringen. Es werden allgemeine charakteristische Eigentümlichkeiten in Laut- und Wortbildung, in Satzbau und Bildergebrauch gemeint, wenn man sich dieses Wortes bedient. Das «Geistige», das man dabei im Sinne hat, bleibt im Abstrakten stecken. An etwas, was verdiente, «Geist» genannt zu werden, kommt man doch nicht heran.

Zwei Wege aber kann es geben, um heute den «Sprachgeist» in seiner lebendigen Kraft zu entdecken. Der erste zeigt sich derjenigen Seele, die aus dem bloß begrifflichen Denken zum wesenoffenbarenden Schauen vordringt. Von diesem ist in diesen Aufsätzen oft gesprochen worden. Es ist ein innerliches Erleben einer geistigen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit sollte nicht verwechselt werden mit dem mystisch-unbestimmten Erfühlen eines allgemeinen «Etwas». Sie enthält nichts Sinnlich-Wahrnehmbares, ist aber doch so inhaltvoll wie dieses.

Wer in dieser Art schaut, der entfernt sich in seinem Schauen von dem, was durch die Sprache ausdrückbar ist. Sein Schauen

findet zunächst nicht den Weg zu den Lippen. Greift er zu Worten, so hat er sogleich die Empfindung, daß der Inhalt seiner Schauung etwas anderes wird. Will er nun doch von seinen Schauungen Mitteilung machen, so beginnt sein Kampf mit der Sprache. Er sucht alles mögliche innerhalb des Sprachlichen zu verwenden, um ein Bild dessen zu gestalten, was er schaut. Von Lautanklängen zu Satzwendungen sucht er überall im Bereich des Sprachlichen. Er kämpft einen harten inneren Kampf. Er muß sich sagen: die Sprache hat etwas Eigenwilliges. Sie drückt schon für sich alles mögliche aus; auch du mußt erst dich an ihren Eigenwillen hingeben, damit sie aufnehme, was du schaust. Will man das geistig Erschaute in die Sprache gießen, so stößt man eben nicht auf ein unbestimmtes wachsartiges Element, das man beliebig formen kann, sondern man stößt auf einen «lebendigen Geist», auf den «Geist der Sprache».

Wenn man auf diese Art redlich kämpft, so kann der Kampf den besten, den schönsten Ausgang nehmen. Es kommt ein Augenblick, wo man fühlt: der Sprachgeist nimmt das Geschaute auf. Die Worte und Wendungen, auf die man kommt, nehmen selbst etwas Geistiges an; sie hören auf, zu «bedeuten», was sie gewöhnlich bedeuten und schlüpfen in das Geschaute hinein. – Da tritt etwas ein wie ein lebendiger Verkehr mit dem Sprachgeiste. Es nimmt die Sprache einen persönlichen Charakter an; man setzt sich mit ihr auseinander wie mit einem andern Menschen.

Dies ist der eine Weg, um den «Sprachgeist» als lebendigen zu erfühlen. Der zweite stellt sich in der Regel ein, wenn man diesen ersten geht. Er kann aber durchaus auch für sich allein beschritten werden. Man ist auf diesem Wege, wenn man Worten oder Satzwendungen gegenüber, die in der Gegenwart schon einen abstrakten Charakter angenommen haben, die ursprüngliche konkrete, frische, anschauliche Bedeutung erlebt. Man spricht heute das Wort «Überzeugung» aus. Man fühlt dabei den Seelenzustand des errungenen Fürwahrhaltens einer Sache. Man hat schon gelernt «sich aus dem Worte herausfüh-

len». Fühlt man sich wieder in das Wort hinein, so steigt auf: Zeugung, Hervorbringung im Körperlichen. Die «Überzeugung» wird ein ähnlicher Vorgang im Seelischen. Was wirklich in der Seele vorgeht, wenn sie von einer Überzeugung durchdrungen wird, veranschaulicht sich. – Man betrachte so Worte wie: gefällig! Welcher Reichtum von inneren Erlebnissen tut sich auf. Wer zum «Fallen» geneigt ist, verliert sein Gleichgewicht; er schaltet sein Bewußtsein aus. Wer einem anderen «gefällig» ist, der gibt sich für einen Augenblick selbst auf; er tritt in das Bewußtsein des andern ein; er hat ein Erlebnis, das der leise Anklang desjenigen ist, was das «Hinfallen» in Ohnmacht bedeutet.

Wer solche Dinge nicht spintisierend, nicht um geistreiche Bemerkungen für fragwürdige Theorien zu machen, sondern mit gesundem, wirklichkeitsgemäßen Sinn erlebt, der muß sich zuletzt das Geständnis machen, daß im Bilden der Sprache Verstand, Vernunft, Geist liegt. Ein Geist, den das Bewußtsein der Menschen nicht erst hineinlegt, sondern der im Unterbewußtsein wirksam ist, und den der Mensch in der Sprache vorfindet, die er erlernt. Der Mensch kann so dazu kommen, recht zu verstehen, wie *sein* Geist ein Geschöpf des «Sprachgeistes» ist.

In dieser Richtung den «Geist der Sprache» zu suchen, dazu liegen in den gegenwärtigen Forschungsergebnissen alle Vorbedingungen. Es ist ja auch schon viel geschehen; es bedarf nur des bewußten Aufbaues einer psychologischen Sprachwissenschaft.

Hier soll weniger auf eine Notwendigkeit nach dieser Richtung hingewiesen werden, sondern auf etwas, das für die Lebenspraxis Bedeutung hat. Wer den gekennzeichneten Tatbestand klar überschaut, der muß finden, daß die Sprache in sich etwas birgt, was aus ihr heraus zu etwas ihr Übergeordnetem, zu dem Geiste selbst hinführt. Und der Geist ist nicht ein solches, das in den mannigfaltigen Sprachen auch ein Mannigfaltiges sein kann, sondern in ihnen als ein Einheitliches lebt.

Diese geistige Einheit in den Sprachen geht verloren, wenn diese ihre ursprüngliche, elementarische Lebendigkeit abstrei-

fen und von dem Geiste der Abstraktion erfaßt werden. Dann hat der Mensch, der spricht, nicht mehr den «Geist» in sich, sondern das sprachliche Kleid des Geistes. Wer, wenn er «gefällig» sagt, in der Seele das *Bild* erfühlt, das oben gekennzeichnet ist, der erlebt anders als derjenige, der nur den eingelernten abstrakten Inhalt verbindet von einer Beziehung des Menschen zum Menschen, wenn der eine dem andern «einen Gefallen tut».

Je abstrakter das unmittelbare Spracherleben wird, desto mehr werden die Seelen der Menschen voneinander geschieden. Was abstrakt ist, hat der einzelne Mensch für sich. Er bildet es für sich aus. Er lebt in ihm als in seiner besonderen Ichheit. Vollständig kann dieses abstrakte Element allerdings nur in der Begriffswelt erreicht werden. Aber bis zu einem sehr hohen Grade nähern sich ihm auch die Wort- und Satzerlebnisse besonders in den Sprachen der zivilisierten Völker.

Nun aber leben wir in einem Zeitalter, in dem gegenüber allem Trennenden zwischen Menschen und Völkern das Verbindende bewußt gepflegt werden muß. Denn auch zwischen Menschen, die verschiedene Sprachen sprechen, wird das Trennende hinweggeräumt, wenn ein jeglicher in seiner Sprache das Anschauliche erlebt. Es sollte ein wichtiges Element der sozialen Pädagogik werden, den Sprachgeist in den Sprachen wieder zu erwecken.

Wer seinen Sinn auf solche Dinge lenkt, der wird finden, wieviel von den Bestrebungen, die man heute sozial nennt, von dem Hinschauen auf das Leben der Menschenseelen, nicht bloß von dem Nachdenken über äußere Einrichtungen abhängt. – Es gehört zu den notwendigsten Aufgaben der Gegenwart, daß gegenüber dem Zug nach der Sonderung der Völker nach Sprachen ein solcher nach gegenseitigem Verstehen geschaffen werde.

Man redet heute viel von Humanismus in dem Sinne, daß das Wahrhaft-Menschliche im Menschen gepflegt werden solle. Man wird ein solches Streben erst völlig wahr machen, wenn man mit ihm auf den einzelnen konkreten Gebieten des

Lebens Ernst macht. – Man denke nur, wie viel voller, intensiver ein Mensch sein Menschtum empfindet, als dies im abstrakten Spracherleben der Fall ist, welcher einmal ein ganz Anschauliches in das Wort- und Satz-Erleben hineingetragen hat. Man wird dabei allerdings nicht zu denken haben, daß jemand, der bei einem Bilde sagt: das ist entzückend, in dem Augenblicke des Besehens vor sich haben soll die Anschauung des Zuckens und des unwillkürlichen Hingerissenseins bis zum Ent-Zucken seiner Glieder. Aber wer einmal in dem Worte «entzücken» lebensvoll das ins Seelische Umgesetzte dieses Bildes gefühlt hat, der wird, wenn er das Wort ausspricht, doch anderes erleben als ein solcher, der es stets *nur* abstrakt erlebt hat. Notwendig wird der seelische Oberton im konventionellen und wissenschaftlichen Sprechen des Tages ein abstrakter sein; aber der Unterton soll dies nicht auch sein. Auf primitiven Kulturstufen erleben die Menschen ihre Sprache anschaulich; auf vorgerückteren müßte die Erziehung dafür sorgen, daß diese Anschaulichkeit nicht ganz verlorengehe.

EINLEITENDE WORTE ZU EINER EURYTHMIE-VORSTELLUNG*

Eurythmie soll eine Kunst sein, deren Ausdruckmittel gestaltete Bewegungsformen des menschlichen Organismus an sich und im Raume, sowie bewegte Menschengruppen sind. Es handelt sich aber dabei nicht um mimische Gebärden und auch nicht um Tanzbewegungen, sondern um eine wirkliche, sichtbare Sprache oder einen sichtbaren Gesang. Beim Sprechen und Singen wird durch die menschlichen Organe der Luftstrom in einer gewissen Weise geformt. Studiert man in geistig-lebendiger Anschauung die Bildung des Tones, des Vokals, des Konsonanten, des Satzbaues, der Versbildung und

* Diese «Einleitenden Worte» wurden gesprochen vor den Eurythmievorstellungen, die im Zusammenhange mit meinen Vortragsreihen während meiner englischen Reise in Ilkley, Penmaenmawr und London stattfanden.

so weiter, so kann man sich ganz bestimmte Vorstellungen bilden, welche plastischen Formen bei den entsprechenden Sprach- oder Gesangsoffenbarungen entstehen. Diese lassen sich nun durch den menschlichen Organismus, besonders durch die ausdrucksvollsten Organe, durch Arme und Hände nachbilden. Man schafft dadurch die Möglichkeit, daß, was beim Singen, Sprechen *gehört* wird, *gesehen* werden kann.

Weil die Arme und Hände die ausdrucksvollsten Organe sind, besteht die Eurythmie in erster Linie in den gestalteten Bewegungen dieser Organe; es kommen dann die Bewegungsformen der andern Organe unterstützend hinzu wie bei der gewöhnlichen Sprache das Mienenspiel und die gewöhnliche Gebärde. Man wird sich den Unterschied der Eurythmie von dem Tanz besonders dadurch klarmachen können, daß man auf die eurythmische Begleitung eines Musikstückes sieht. Dabei ist, was wie Tanz erscheint, nur die Nebensache; die Hauptsache ist der sichtbare Gesang, der durch Arme und Hände zustande kommt.

Man soll nicht glauben, daß eine einzige Bewegungsform der Eurythmie willkürlich ist. In einem bestimmten Augenblicke muß als Ausdruck eines Musikalischen, oder eines Dichterischen eine bestimmte Bewegungsform erzeugt werden, wie im Singen ein bestimmter Ton, oder in der Sprache ein bestimmter Laut. Der Mensch ist dann ebenso gebunden in der Bewegungssprache der Eurythmie, wie er im Singen oder Sprechen an Ton und Laut gebunden ist. Er ist aber ebenso frei in der schönen, kunstvollen Gestaltung der eurythmischen Bewegungsformen, wie er dies bei der Sprache, oder dem Gesange ist.

Man ist dadurch in der Lage, ein Musikstück, das gespielt wird, eurythmisch, in einem sichtbaren Gesange, oder eine rezitierte oder deklamierte Dichtung in einer sichtbaren Sprache zugleich darzustellen Und da Sprache und Musik aus dem ganzen Menschen stammen, so erscheint ihr innerer Gehalt erst recht anschaulich, wenn zu dem hörbaren die sichtbare Offenbarung hinzukommt. Denn eigentlich bewegt alles Ge-

sungene und Gesprochene den ganzen Menschen; im gewöhnlichen Leben wird die Tendenz zur Bewegung nur zurückgehalten und in den Sprach- und Gesangsorganen lokalisiert. Die Eurythmie bringt nur zur Offenbarung, was in diesen menschlichen Lebensäußerungen als Tendenz zur Bewegung stets veranlagt ist, aber in der Anlage verborgen bleibt. – Man erhält dadurch, daß zur instrumentalen Musikdarbietung und zur Rezitation oder Deklamation eurythmisiert wird, eine Art orchestralen Zusammenwirkens des Hörbaren und Sichtbaren.

Für die Rezitation und Deklamation, die im Zusammenhange mit der Eurythmie zur Darstellung kommen, ist zu beachten, daß diese in einer wirklich künstlerischen Gestaltung des Sprachlichen auftreten müssen. Rezitatoren oder Deklamatoren, die nur den Prosa-Inhalt der Dichtung pointieren, können in der Eurythmie nicht mitwirken. Wahre künstlerische Dichtung entsteht nur durch die imaginative, oder musikalische Gestaltung der Sprache. Der Prosa-Inhalt ist nicht das Künstlerische; sondern nur der Stoff, an dem sich das Bildhafte der Sprache, oder auch Takt, Rhythmus, Versbau und so weiter offenbaren sollen. Jede dichterische Sprache ist schon eine verborgene Eurythmie. Der Rezitator und Deklamator muß durch das Malerische, Plastische oder Musikalische der Sprache das aus der Dichtung herausholen, was der Dichter in sie hineingelegt hat. Diese Art der Rezitations- und Deklamationskunst hat Frau Dr. Steiner seit Jahren besonders ausgebildet. Nur eine solche Sprachkunst kann zusammen mit der Eurythmie auftreten, weil nur dann der Rezitator in Tongestaltung und Tonplastik das für das Ohr bietet, was der Eurythmist für das Auge darstellt. Durch ein solches Zusammenwirken wird aber erst vor die Seele des Zuhörers und Zuschauers gebracht, was wirklich in der Dichtung lebt.

Die Eurythmie ist nicht für ein mittelbares Verständnis des Intellektes, sondern der unmittelbaren Wahrnehmung veranlagt. Der Eurythmist muß die sichtbare Sprache Form für Form lernen, wie der Mensch sprechen lernen muß. Aber die Wirkung der von Musik oder Sprache begleiteten Eurythmie

ist eine solche, die unmittelbar durch die bloße Anschauung empfunden wird. Sie wirkt wie das Musikalische auch auf den Menschen, der die Formen nicht selbst gelernt hat. Denn sie ist eine natürliche, eine elementare Offenbarung des menschlichen Wesens, während die Sprache immer etwas Konventionelles hat.

Die Eurythmie ist in der Gegenwart so entstanden, wie, zu ihren entsprechenden Zeitepochen, alle Künste entstanden sind. Diese gingen daraus hervor, daß man einen Seeleninhalt durch entsprechende Kunstmittel zur Offenbarung brachte. Wenn man dazu gekommen war, gewisse Kunstmittel so zu beherrschen, daß man in ihnen zur sinnlichen Offenbarung bringen konnte, was die Seele erlebt, dann entstand eine Kunst. Die Eurythmie entsteht nun dadurch, daß man das edelste an Kunstmitteln, den menschlichen Organismus, diesen Mikrokosmos, selbst als Werkzeug gebrauchen lernt. Dies geschieht in der mimischen sowohl wie in der Tanzkunst nur in bezug auf Teile des menschlichen Organismus. Die Eurythmie bedient sich aber des ganzen Menschen als ihres Ausdrucksmittels. Doch muß immer vor einer solchen Darbietung gegenwärtig noch an die Nachsicht der Zuschauer appelliert werden. Jede Kunst mußte einmal ein Anfangsstadium durchmachen. Das muß auch die Eurythmie. Sie ist im Beginne ihrer Entwickelung. Aber weil sie sich des vollkommensten Instrumentes bedient, das denkbar ist, muß sie unbegrenzte Entwickelungsmöglichkeiten in sich haben. Der menschliche Organismus ist dieses vollkommenste Instrument; er ist in Wirklichkeit der Mikrokosmos, der alle Weltgeheimnisse und Weltgesetze konzentriert in sich enthält. Bringt man durch eurythmische Bewegungsgestaltungen das zur Offenbarung, was sein Wesen umfassend veranlagt enthält als eine Sprache, die körperlich das ganze Erleben der Seele erscheinen läßt, so muß man dadurch umfassend die Weltgeheimnisse künstlerisch zur Darstellung kommen lassen können.

Was gegenwärtig Eurythmie schon bieten kann, ist erst ein Anfang dessen, was nach der angedeuteten Richtung in ihren

Möglichkeiten liegt. Aber weil sie sich der Ausdrucksmittel bedient, die eine solche Beziehung zu Welt- und Menschenwesen haben können, darf man hoffen, daß sie in ihrer weiteren Entwickelung als vollberechtigte Kunst neben den andern sich erweisen werde.

EURYTHMISCHE KUNST

Der eurythmischen Kunst liegt eine aus der menschlichen Wesenheit heraus gebildete sichtbare Sprache zugrunde. Diese offenbart sich in Bewegungen, die der einzelne Mensch durch seinen Körper oder seine Körperglieder ausführt oder die durch Menschengruppen vollzogen werden. Es handelt sich nicht um eine geberdenhafte, mimische oder tanzartige Bewegung, sondern um eine wirkliche Sprache, die von Tanz, Mimik, Geberde so weit absteht wie der Gesang oder die Lautsprache selbst. Es wird nicht ein einzelnes Seelenerlebnis, eine Empfindung oder ein Gefühl, mit einer Bewegungsform willkürlich zusammengebracht, sondern es wurden die in der organischen Gestaltung des ganzen menschlichen Organismus veranlagten Bewegungsmöglichkeiten zu einem Ausdrucksmittel so gebildet, wie dies naturgesetzlich mit einer einzelnen Organgruppe bei Gesang und Sprache geschieht. Und es folgen sich dadurch auch die Einzelbewegungen, wie Töne und Laute beim Singen und Sprechen. – Die in Eurythmie zur Offenbarung gelangenden Bewegungen sind auch bei Gesang und Sprache in der Anlage (als organische und Wissens-Tendenz) vorhanden; sie werden da aber schon in der Entstehung umgewandelt in diejenigen, welche die Sing- und Sprechorgane ausführen. Diese Anlagen werden in der Eurythmie durch sinnlich-übersinnliches Schauen festgehalten und dadurch der ganze Mensch zum (auf sichtbare Art sich ausdrückenden) Sing- und Sprachorganismus gemacht.

In der menschlichen Sprache kommt Gedanke und Wille zum Ausdruck. Der Gedanke ist dabei das unkünstlerische Element. In der dichterischen Sprachbehandlung wird die

Kraft des Gedankens zurückgeführt auf das willensartige Element, in Takt, Rhythmus, Bildhaftigkeit und so weiter. Die Eurythmie führt diese Umwandlung bis zum Ende durch. Der räumlich-bewegte Mensch wird zur Erscheinung des Seelisch-Geistigen. – Das Eurythmische kann einerseits begleitet sein vom Musikalischen. Da ist es sichtbarer Gesang. Anderseits von Rezitation und Deklamation. Da kommt der wirkliche künstlerisch-poetische Gehalt zur unmittelbaren Anschauung. Die Rezitation und Deklamation sind, wenn sie das Eurythmische begleiten, genötigt, in allem (prosaischen) Pointieren des Inhaltes der Dichtung sich zurückzuhalten und das Bildhafte und Musikalische, also das wahrhaft Künstlerische hervortreten zu lassen. Außer der künstlerischen Seite hat die Eurythmie noch eine hygienisch-therapeutische und eine pädagogisch-didaktische. Dabei werden die in der Eurythmie als Kunst auftretenden Formen entsprechend umgewandelt. – Man darf glauben, daß diese Kunstform, die heute noch im Beginn ihrer Entwickelung steht, sich wird unbegrenzt vervollkommnen können; denn ihr Werkzeug ist in einem umfassenderen Sinne der Mensch selbst, als dies bei anderen Kunstformen der Fall ist.

DAS GOETHEANUM IN SEINEN ZEHN JAHREN

I

Den Dornacher Hügel bedecken jetzt die Aschenreste des Goetheanums. Sein Aufbau ist aus der Initiative von Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft hervorgegangen. – Anthroposophie ist der Name, den ich gebraucht habe, als ich vor zwanzig Jahren in Berlin einen Vortragszyklus über die Weltanschauung hielt, von der ich glaube, daß sie in gerader Fortsetzung der Goetheschen Vorstellungsart liegt. Den Namen erwählte ich in Erinnerung an ein vor Jahrzehnten erschienenes Buch des Herbartianers Robert Zimmermann «Umriß einer Anthroposophie». Der Inhalt dieses Buches hat aller-

dings mit dem nichts zu tun, was ich als «Anthroposophie» vortrug. Er war modifizierte Herbartsche Philosophie in allerabstraktester Form. Ich wollte durch das Wort eine Weltanschauung ausdrücken, welche durch die Anwendung der geistigen Wahrnehmungsorgane des Menschen ebenso den geistigen Weltinhalt zur Erkenntnis bringt wie die Naturwissenschaft durch die sinnlichen Wahrnehmungsorgane den physischen.

Ich hatte über ein anderes Gebiet dieser anthroposophischen Weltanschauung bereits etwa anderthalb Jahre vor Abhaltung des eben erwähnten Vortragszyklus auf die Einladung der Gräfin und des Grafen Brockdorff hin in der damals in Berlin bestehenden «Theosophischen Bibliothek» Vorträge gegeben, deren Inhalt in meinem Buche «Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens» veröffentlicht ist. Infolge *dieser* Vorträge wurde ich aufgefordert, in die «Theosophische Gesellschaft» einzutreten. Ich kam dieser Aufforderung nach in der Absicht, niemals etwas anderes zu vertreten als den Inhalt dessen, was sich mir als anthroposophische Weltanschauung ergeben hatte. Meine Ansicht war stets, daß ich vor allen Menschen vortragen solle, die mich hören wollen, gleichgültig wie der Parteiname lautet, unter dem sie sich zu irgendeiner Gruppe zusammengeschlossen haben, oder ob sie ohne alle solche Voraussetzung zu meinen Vorträgen kamen.

Mit der Einladung an mich in die Theosophische Gesellschaft fiel zeitlich zusammen, daß eine Anzahl von Mitgliedern dieser Gesellschaft eine deutsche Sektion derselben begründeten. Ich wurde aufgefordert, deren Generalsekretär zu werden. Trotz schwerer Bedenken wurde ich es. Ich änderte nichts an meiner Absicht, die anthroposophische Weltanschauung vor der Welt zu vertreten. Was ich selbst «Theosophie» nenne, geht klar aus meinem Buche «Theosophie» hervor, das ich kurze Zeit darnach geschrieben habe. *Diese* Theosophie ergibt sich als ein besonderes Gebiet der Anthroposophie.

In *denselben* Tagen, in denen die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft die deutsche Sektion durch Reden von

Annie Besant in Berlin einleiten ließen, hielt ich den Vortragszyklus über Anthroposophie, von dem ich eben gesprochen habe.

Ich wurde nun viel eingeladen, Vorträge vor Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft zu halten. Aber es begann im Grunde schon vom Anfange dieser Tätigkeit an die Opposition gegen mich bei dem Kreise jener Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft, die in dogmatischer Art an den Lehren einiger älterer Führer dieser Gesellschaft befangen waren. Der Kreis derjenigen Persönlichkeiten, die an der anthroposophischen Weltanschauung etwas fanden, bildete sich immer mehr als ein selbständiger aus. Er wurde von jenen Führern 1913 aus der Theosophischen Gesellschaft ausgeschlossen, als ich Konsequenzen, die aus den Lehren dieser Führer gezogen und von ihnen vor die Welt hingestellt worden waren, als absurd bezeichnet und erklärt hatte, daß ich mit dergleichen Absurditäten nichts zu tun haben wolle.

Unter dem Einflusse dieser Ereignisse wurde 1912 die Anthroposophische Gesellschaft begründet. Mit Hilfe derjenigen Persönlichkeiten, welche dann die Führung in dieser Gesellschaft innehatten, konnte ich schon vorher zu der Vortragstätigkeit die Aufführung von «Mysterien» hinzufügen. Bereits 1907 führten die anthroposophisch orientierten Mitglieder in München bei dem Theosophischen Kongreß *Schurés* Nachdichtung des eleusinischen Mysteriums auf. Ihm folgte 1909 ebenfalls in München die Darstellung der «Kinder des Lucifer» von demselben Autor. Das führte dazu, daß in den folgenden Jahren, 1910–1913, meine vier eigenen, ganz modernen Mysteriendramen – gleichfalls in München – für die Mitglieder des anthroposophischen Kreises aufgeführt wurden.

Diese Erweiterung der anthroposophischen Tätigkeit in das Kunstgebiet hinein ergab sich aus dem Wesen der Anthroposophie. Die Gründe dafür sind in dieser Wochenschrift öfters dargestellt worden.

Mittlerweile hatte sich der zur Anthroposophischen Gesellschaft gewordene Kreis so weit vergrößert, daß die in ihm füh-

renden Persönlichkeiten dazu schreiten konnten, der Anthroposophie eine eigene Heimstätte zu bauen. Als Ort dazu wurde München ausersehen, wo sich die meisten Träger der Bauabsicht befanden und wo damals eine besonders hingebungsvolle Tätigkeit von diesen entwickelt worden ist.

Ich selbst betrachtete mich nur als den Beauftragten dieser Träger der Bauabsicht. Ich glaubte, meine Kraft auf den Ausbau der inneren geistigen Arbeit der Anthroposophie konzentrieren zu müssen und nahm dankbar die Initiative hin, derselben eine eigene Wirkensstätte zu schaffen. In dem Augenblicke aber, in dem die Initiative ihrer Verwirklichung entgegenging, war die künstlerische Ausgestaltung für mich eine Sache der inneren geistigen Arbeit. Ich hatte mich dieser Ausgestaltung zu widmen. Ich machte geltend, daß aus denselben Grundlagen, aus denen die *Gedanken* der Anthroposophie kommen, auch die *künstlerischen Formen* des Baues kommen müssen, wenn er eine wirkliche Umrahmung der anthroposophischen Weltanschauung sein solle. – Daß dieses nicht in der Art einer strohernen Allegorik der Bauformen oder eines vom Gedanken angekränkelten Symbolismus zu geschehen hat, liegt im Wesen der Anthroposophie, die nach meiner Überzeugung eben zur wirklichen Kunst führt.

Der Gedanke, den Bau in München aufzuführen, konnte nicht ausgeführt werden, da maßgebende künstlerische Kreise dort Einwendungen gegen die Bauformen machten. Ob diese Einwendungen später überwunden worden wären, braucht nicht besprochen zu werden. Die Träger der Bauabsicht wollten die Verzögerung nicht und nahmen deshalb das Geschenk von Dr. Emil Großheintz, das in einem von ihm schon vorher erworbenen Baugrund auf dem Dornacher Hügel bestand, dankbar an.

So konnte 1913 der Grundstein zu dem Bau gelegt und sogleich mit der Arbeit begonnen werden.

Die Träger der Bauabsicht haben mit Rücksicht auf eine Gestalt meiner Mysteriendramen, die *Johannes* Thomasius heißt, den Bau « Johannesbau » genannt. Ich habe im Laufe der Jahre,

in denen gebaut wurde, öfters ausgesprochen, daß ich im Aufbau der anthroposophischen Weltanschauung vor vielen Jahren von der Betrachtung Goethescher Vorstellungsart ausgegangen bin, und daß für mich deren Heim ein «Goetheanum» ist. Daraufhin haben vorzugsweise nicht-deutsche Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft den Entschluß gefaßt, fernerhin dem Bau den Namen «Goetheanum» zu geben.

Da die Anthroposophie in der Zeit, in welcher mit dem Bau begonnen wurde, bereits wissenschaftlich vorgebildete und arbeitende Mitglieder auf den mannigfaltigsten Gebieten gefunden hatte und deshalb in Aussicht stand, die geisteswissenschaftlichen Methoden in den einzelnen Wissenschaften anzuwenden, durfte ich vorschlagen, der Bezeichnung des Baues den Zusatz zu geben: «Freie Hochschule für Geisteswissenschaft».

An diesem Bau wurde nun seit fast zehn Jahren von Freunden der Anthroposophie gearbeitet. Schwer zu bringende Opfer materieller Art kamen von vielen Seiten: Künstler, Techniker, Wissenschafter arbeiteten in hingebungsvollster Art mit. Wer im anthroposophischen Kreise die Möglichkeit hatte, an dem Werke zu arbeiten, der tat es. Die schwierigsten Arbeiten wurden bereitwilligst übernommen. Der Geist anthroposophischer Weltanschauung arbeitete aus begeisterten Herzen heraus an dem «Goetheanum». Die der Anthroposophie zuerst zum mindesten gleichgültig gegenüberstehenden Bauarbeiter sind zu meiner innigen Freude seit 1922 wohl in ihrer Mehrzahl der Meinung, daß die Mißurteile, die über Anthroposophie in so weiten Kreisen gefällt werden, unbegründet sind.

Meine und meiner Mitarbeiter Gedanken waren auf die Fortsetzung unserer Arbeit gelenkt. Wir hatten für Ende Dezember und Anfang Januar einen naturwissenschaftlichen Kursus angesetzt. Freunde der anthroposophischen Sache aus vielen Ländern waren wieder anwesend.

Zu der übrigen künstlerischen Betätigung war seit Jahren die für Eurythmie und Deklamationskunst getreten, unter

der Leitung von Frau Marie Steiner, die diese Leitung zu einem ihrer mannigfaltigen Arbeitsgebiete gemacht hat. Am Sylvesterabend hatten wir von 5 bis 7 Uhr eine Eurythmie-Vorstellung. Um 8 Uhr begann mein Vortrag, der eine halbe Stunde nach 9 Uhr beendet war. Ich hatte über den Zusammenhang des Menschen mit den Erscheinungen des Jahreslaufes in anthroposophischer Art gesprochen. Kurze Zeit darnach stand das Goetheanum in Flammen; am Neujahrsmorgen 1923 war es bis zum Betonunterbau niedergebrannt.

II

Als ich den ersten Kursus, der im September und Oktober 1920 im Goetheanum abgehalten worden ist, eröffnen durfte, schien es mir vor allem geboten, darauf aufmerksam zu machen, wie in der Anthroposophie geisteswissenschaftliche Erkenntnis, künstlerische Gestaltung und religiöse Innerlichkeit aus einer Quelle gesucht werden. In der Eröffnungsrede wies ich kurz darauf hin, und in Vorträgen «über den Baugedanken in Dornach» wollte ich zeigen, wie im Goetheanum die Kunst aus derselben Geistigkeit geschöpft worden ist, die in Ideen sich offenbaren will, wenn Anthroposophie in der Erkenntnisform auftritt.

Nach dieser Richtung ist der Versuch, der mit dem Goetheanum gemacht worden ist, von Vielen verkannt worden. Man hat davon gesprochen, daß hier in Symbolik gearbeitet worden ist. Diejenigen, die so gesprochen haben, kamen mir immer wie Menschen vor, die zwar das Goetheanum besucht, es aber nicht wirklich *angeschaut* haben. Sie dachten: hier wird eine bestimmte Weltanschauung dargestellt. Die Leute, welche diese hervorbringen, wollen in den Bauformen und in dem übrigen Künstlerischen, das sie innen und außen hinzufügen, Sinnbilder dessen gestalten, was sie lehren. – Mit diesem Dogma besuchte man oft das Goetheanum und fand es – bestätigt, weil man es nicht anschaute und weil man die Sache so beurteilte,

als ob Anthroposophie auch nichts anderes wäre als eine Verstandeswissenschaft. Eine solche wird allerdings zumeist, wenn sie sich künstlerisch ausdrücken will, es zu nichts bringen als zur Symbolik, oder Allegorik.

Aber am Goetheanum wurden keine abstrakten Ideen verkörperlicht. Die Ideengestaltung wurde völlig vergessen, wenn aus der künstlerischen Empfindung die Form, aus der künstlerischen Anschauung Linie aus Linie, Fläche aus Fläche hervorgeholt wurde. Wenn in Farben auf der Wand dargestellt wurde, was auch unmittelbar im Farbenbilde geschaut wurde.

Wenn ich zuweilen Besuchern das Goetheanum persönlich zeigen durfte, dann sprach ich aus, daß mir alles «Erklären» der Formen und Bilder eigentlich unsympathisch ist, weil das Künstlerische nicht durch Gedanken nahe gelegt werden, sondern in unmittelbarer Anschauung und Empfindung hingenommen werden soll.

Kunst, die auf demselben Boden ersteht, wie der Ideengehalt der wahren Anthroposophie, kann wirkliche Kunst werden. Denn die Seelenkräfte, welche diesen Ideengehalt gestalten, dringen in die Geistigkeit vor, aus denen auch die künstlerische Schöpferkraft kommen kann. Was man aus anthroposophischer Erkenntnis heraus in Gedanken formt, das steht für sich da. Man hat gar nicht das Bedürfnis, es in einer Halbkunst symbolisch auszudrücken. Dagegen hat man durch das Erleben derjenigen Wirklichkeit, welche Anthroposophie enthüllt, das Bedürfnis, in Formen, in Farben künstlerisch zu leben. Und diese Farben, diese Formen leben wieder für sich. Sie drücken keine Ideen aus. Ebenso wenig, oder ebenso viel, wie eine Lilie, oder ein Löwe eine Idee ausdrücken.

Weil das mit dem Wesen des anthroposophischen Lebens zusammenhängt, wird derjenige, der sich des Auges und nicht des dogmatisierenden Verstandes beim Besuche in Dornach bedient hat, keine Symbole und Allegorien, sondern wirkliche künstlerische Versuche gewahr geworden sein.

Aber eines mußte ich immer wieder sagen, wenn ich von dem Baugedanken des Goetheanums sprach. – Als daran ge-

gangen wurde, diesen Bau auszuführen, konnte es nicht sein, daß man sich an einen Künstler wandte, der im antiken, oder Renaissance- oder gotischen Stile der Anthroposophie hätte eine Heimstätte schaffen sollen. Wäre eben Anthroposophie bloße Wissenschaft, bloßer Ideeninhalt, dann hätte es so sein können. – Aber Anthroposophie ist Leben, ist Ergreifen des Allmenschlichen und der Welt im und durch den Menschen.

Die Initiative der Freunde dieser Weltanschauung für den Bau des Goetheanums konnte in Wahrheit nur ausgeführt werden, wenn dieser Bau bis in die Einzelheiten seiner Gestaltung aus demselben lebendigen Geiste heraus entstand, aus dem die Anthroposophie selbst quillt. Ich habe öfter ein Bild gebraucht: Man betrachte eine Nuß und die Nußschale. Die Schale ist gewiß kein Symbol der Nuß. Aber sie ist aus denselben Gesetzmäßigkeiten heraus geformt wie die Nuß. So kann der Bau nur sein die Hülle, die in ihren Formen und Bildern künstlerisch den Geist verkündigt, der im Worte lebt, wenn Anthroposophie durch Ideen spricht.

Es ist in dieser Art jeder Kunststil aus einem Geiste herausgeboren, der auch in einer Weltanschauung ideenhaft sich geoffenbart hat.

Und rein künstlerisch ist für das Goetheanum entstanden, was man einen Baustil nennen kann, der von der Symmetrie, Wiederholung und so weiter zu dem übergehen mußte, was in den Formen des organischen Lebens atmet. Der Zuschauerraum zum Beispiel hatte zu beiden Seiten sieben Säulen. Nur immer eine links und rechts hatten gleichgebildete Kapitäle. Dagegen war jedes folgende Kapitäl die metamorphosische Entwickelung des vorigen. Das alles ergab sich aus der künstlerischen Empfindung; nicht aus einem gedankenhaften Elemente. Es konnten nicht typenhafte Motive an den verschiedenen Orten wiederholt werden; sondern jedes Gebilde ward an seinem Platze ganz individuell gestaltet, so wie das kleinste Glied an einem Organismus individuell und doch so gestaltet ist, daß es mit Notwendigkeit an dem Orte, an dem es ist, in seiner Bildung erscheint. – Die Siebenzahl der Säulen hat man-

cher für den Ausdruck eines Mystischen genommen. Auch dies ist ein Irrtum. Gerade sie ist ein Ergebnis der künstlerischen Empfindung. Indem man eine Kapitälform aus der andern künstlerisch entstehen ließ, war man mit der siebenten bei einer Bildung angekommen, über die man nicht hinausgehen konnte, ohne in das Motiv der ersten zurückzufallen.

Man darf nun, ohne sich einer Illusion hinzugeben, sagen, daß nicht nur die angedeuteten Vorurteile dem Goetheanum-Bau entgegengebracht worden sind. Es fanden sich allmählich recht viele Menschen, die mit unbefangenem Auge ästhetisch anschauen wollten, was unbefangener Empfindung entsprungen ist.

Goethe spricht aus seiner Kunstempfindung die Worte: «Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst», und «Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben.» Nach den Formen, die der menschliche Erkenntnisbegriff in der neuern Zeit angenommen hat, glaubt man, das Wesen der Naturdinge und Naturvorgänge nur auszudrücken, wenn man in gedankenmäßiger Art Gesetze (Naturgesetze) prägt. Allein wie wäre es, wenn dem Schaffen der Natur ein Künstlerisches zu Grunde läge? Dann käme eben derjenige, welcher von dem Vorurteile ausgeht, nur mit dem Verstandesmäßigen dürfe man sie ausdrücken, an das volle Wesen der Natur gar nicht heran. Und so ist es. Wenn man in lebensvoller Art durch das Ideenhafte in die Naturgeheimnisse eingedrungen ist, dann erfährt man: da ist noch etwas, das sich dem Gedanken nicht ergibt, das man nur erreichen kann, wenn man die ideenmäßige Seelenverfassung in die künstlerische Anschauung umstimmt. So hat Goethe empfunden, als er die angeführten Sätze niederschrieb. Und aus einer solchen Empfindung ist das Goetheanum gestaltet worden. Wer in den Menschen, die Anthroposophie treiben, eine Sekte sieht, der wird leicht auch in die Bauformen des Goetheanums die Symbolik einer Sektenauffassung hineiner-

klären. Aber die Anthroposophie ist eben das Gegenteil alles Sektiererischen. Sie strebt überall in voller Unbefangenheit das Rein-Menschliche an.

Der kleine Kuppelraum des Goetheanums wurde so ausgemalt, daß dort nicht von ideenhaftem Figuralen ausgegangen worden ist, dem Farben aufgeklebt worden wären, sondern es war zuerst ein Farbenerlebnis da; und aus diesem heraus wurde das Figurale geboren. In der Hingabe an das Farbenwesen erkraftet sich das seelische Schaffen zu Figuralem, das die erlebten Farben fordern. Man fühlt sich da im Malen für die Augenblicke des Schaffens so, als ob es in der Welt überhaupt nichts gebe als webend-lebende Farben, die aber schöpferisch sind und aus sich Wesenhaftes erzeugen.

Wenn man aus den Absichten, aus denen heraus das Goetheanum entstanden ist, so über dasselbe sprechen muß, fühlt man den Schmerz über seinen Verlust, für den die Worte nicht da sind. Denn das ganze Wesen dieses Baues war auf die *Anschauung* hingeordnet. Die *Erinnerung* schmerzt unsäglich. Denn man erinnert sich in Seelenerlebnissen, die nach *Anschauung* drängen. Aber die Möglichkeit der Anschauung ist seit der Sylvesternacht hinweggenommen.

III

Am Goetheanum konnte man durch ein *künstlerisches* Empfinden zu der Einsicht kommen, daß Anthroposophie keine Sektenbildung oder Religionsbegründung ist. In diesem Stil kann man nicht eine Kirche oder einen Tempel bauen. Zwei Zylindermantel, mit verschieden großen Grundflächen, griffen an den Seiten, an denen sie ausgeschnitten waren, ineinander. Sie waren oben durch eine größere und eine kleinere Kuppel abgeschlossen. Die Kuppeln hatten Halbkugelform und griffen ebenfalls ineinander, indem da, wo sie sich berührten, Sektoren ausgeschnitten waren.

Der kleine Kuppelraum sollte, nach der völligen Fertigstellung, als Bühnenraum für Mysterienaufführungen dienen.

Doch war er dazu noch nicht eingerichtet. Bis jetzt hatten nur Eurhythmievorstellungen in diesem Raum stattgefunden. – Der größere Kuppelraum umschloß die Zuschauer- und Zuhörerreihen. Irgend etwas, das diesem zweigliedrigen Raum den Charakter eines Tempel- oder Kultgebäudes verliehen hätte, gab es nicht.

Die Sockel der zwölf Säulen, die im Umkreise des kleinen Kuppelraumes waren, hatte man zu zwölf Stühlen umgebildet. Man konnte einen Versammlungsraum für eine beschränkte Zahl von Teilnehmern erkennen; aber nicht etwas Kirchenartiges. Zwischen den Säulen sollte dereinst eine plastische Gruppe stehen, in deren Mittelpunkt eine Gestalt sich befindet, in der man Christus erkennen kann. Es sollte das Wahrzeichen dafür sein, daß echte Geistes-Erkenntnis zu Christus führt, also mit dem Religionsgehalt sich zusammenfindet.

Wer durch das Hauptportal eintrat, zu dem sollte das Ganze auf künstlerische Art sprechen: «Erkenne die wahre Menschenwesenheit.» So wollte man den Bau zu einer Heimstätte der Erkenntnis gestalten, nicht zu einem Tempel.

Die beiden Räume waren durch einen Vorhang getrennt. Vor dem Vorhang war ein Rednerpult, das versenkt werden konnte, wenn der Bühnenraum benützt wurde.

Man brauchte nur auf die Formen dieses Rednerpultes zu schauen, um zu erkennen, wie wenig dabei an etwas Kirchenartiges gedacht war. Alle diese Formen waren künstlerisch herausgeholt aus der Gesamtgestalt des Baues und aus dem Zusammentreffen der Gestaltungen, die nach dem Platze hinliefen, an dem der Redner stand.

Diese Formen waren kein architektonischer und plastischer Tempelinhalt, sondern die Umrahmung einer Pflegestätte der geistigen Erkenntnis. Wer etwas anderes darin sehen wollte, der mußte erst künstlerische Unwahrheit in sie hineininterpretieren. Es war mir aber immer befriedigend, wenn ich von Befugten hören durfte: diese Formen sprechen in *wahrer* Art von dem, was sie sein wollen. Und daß ich solche Rede hören konnte, das kam mehrere Male vor.

Es soll aber nicht in Abrede gestellt werden, daß an dem Bau manches befremdlich sein mußte für denjenigen, der zunächst mit gewohnten Vorstellungen von Architektonik an ihn herantrat. Das aber lag in seinem Wesen; und es konnte nicht anders sein.

Wenn der Mensch mit Anthroposophie bekannt wird, so ist für manchen an dieser auch etwas in dieser Art Befremdendes. Sie tritt zunächst als Menschen-Erkenntnis auf. Doch, indem sie ihre Menschen-Erkenntnis entwickelt, erweitert sie sich zur Welt-Erkenntnis. Der Mensch ergreift erkennend sein eigenes Wesen; doch dieses Ergreifen ist ein Zusammengehen mit dem Welt-Inhalte.

Wer das Goetheanum betrat, war von Wänden umschlossen. Doch die Behandlung der Wand in ihrer plastischen Ausgestaltung hatte etwas, das dem Charakter der Wand widersprach. Man ist gewohnt, die Wand so behandelt zu sehen, daß sie einen Raum nach außen hin abschließt. Solch eine Wand ist künstlerisch undurchsichtig. Die Wände des Goetheanums mit ihren vorgebauten Säulenformen und den Gestaltungen, die von diesen Säulen getragen wurden, waren künstlerisch durchsichtig gedacht. Sie sollten nicht von der Welt abschließen, sondern den Blick mit ihren künstlerischen Bildungen so treffen, daß sich der Beschauer mit den Weiten des Weltalls verbunden fühlte. Konnte man auf diese Eigentümlichkeit nicht sogleich die Aufmerksamkeit richten, so kamen einem diese Formen so vor, wie wenn man plötzlich unverständlich da ein Fenster gewahr wird, wo man eine undurchsichtige Wandtafel erwartet hatte.

Diesem Charakter der Wand waren auch die in die Außenwand eingelassenen Glasfenster angepaßt. Diese waren zwischen je zwei Säulen sichtbar. Sie waren aus einfarbigem Glas, in das die künstlerischen Motive eingraviert waren. Man hatte es mit einer Art Glasradierung zu tun. Das Bild entstand durch die verschiedene Dicke, die das einfarbige Glas durch die Radierung erhielt. Es war nur bei durchdringendem Sonnenlichte als Bild zu sehen. So war an diesen Fenstern auch physisch das

erreicht, was bei der übrigen Wandbildung künstlerisch in Formen gedacht war. Das Bild war nur da, wenn die Wand mit der äußeren Welt zusammenwirkte. Je zwei Fenster links und rechts waren gleichfarbig. Die vom Eingang bis zum Bühnenanfang gelegenen Fenster waren verschiedenfarbig, und zwar so, daß die Farben in ihrer Aufeinanderfolge eine Farbenharmonie ergaben.

Man konnte, was man als Bilder in den Fenstern sah, zunächst unverständlich finden. Doch für denjenigen, der sich in die anthroposophische Weltanschauung eingelebt hat, wird sich das erst Sonderbare alsbald rein im Anschauen, nicht in verstandesmäßig-symbolischer Ausdeutung, als vertraut ergeben haben. Und das Ganze war ja eine Heimstätte für diejenigen, die Anthroposophie suchten. Wer beanspruchte, diese Bilder zu verstehen, ohne anthroposophisch orientierte Anschauung, der gliche dem, der ein Gedicht in einer Sprache künstlerisch genießen wollte, ohne die Sprache erst zu verstehen.

Das gleiche galt von den malerischen Motiven, welche die inneren beiden Kuppelflächen bedeckten. Man hat aber nicht recht, wenn man sagt: ja, das geht doch nicht an, daß man, um Bilder und Formen zu verstehen, erst eine Weltanschauung innehaben soll. Man brauchte eben, um für diese Bilder anthroposophisch orientiert zu sein, nicht erst Bücher zu lesen, oder Vorträge zu hören, sondern man konnte diese Orientierung auch ohne das vorangehende Wort durch das bloße *Hineinsehen* in die Bilder erlangen. Aber zu ihr kommen mußte man. Wollte man das nicht, so stand man davor, wie – ohne selbstverständlich einen künstlerischen Wertvergleich auch nur im entferntesten damit anzudeuten – vor Raphaels Disputa, wenn man sich nicht auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit dabei hinorientieren wollte.

Der Zuschauerraum war für neunhundert bis tausend Personen berechnet. Am Westende desselben war erhöht der Raum für die eingebaute Orgel und andere Musikinstrumente.

Dieser ganze aus Holz errichtete Bau stand auf einem Betonunterbau, der im Grundrisse größer war, so daß um den Zu-

schauerteil außen eine erhöhte Terrasse herumlief. In diesem Unterbau befanden sich unter dem Zuschauerraum die Stätten für das Ablegen der Kleider, unter dem Bühnenraum Maschinen. Auf diejenigen, welche den Inhalt dieses Betonunterbaues gesehen hatten, mußte es einen erheiternden Eindruck machen, wenn sie hörten, daß Gegner der anthroposophischen Weltanschauung von allerlei Geheimnisvollem, sogar von unterirdischen Versammlungsstätten in diesem Betonbau fabelten. Das Goetheanum hatte Ziele, die wahrhaftig keiner verdunkelten, geheimnisvollen Versammlungsorte und keiner Zauberinstrumente bedurften. Solche hätten in den Baugedanken des Ganzen auch gar nicht hineingepaßt. Sie wären künstlerisch unmotiviert gewesen.

Die Kuppeln waren bedeckt mit nordischem Schiefer aus den Voß'schen Schieferbrüchen. Der bläulich-graue Glanz im Sonnenlichte gab mit der Holzfarbe zusammen ein Ganzes, das mancher sympathisch begrüßt hat, der den Dornacher Hügel hinauf an einem leuchtenden Sommertage den Weg zum Goetheanum gemacht hat.

Jetzt trifft er einen Trümmerhaufen, aus dem eine niedrige Betonruine emporragt.

IV

Die eurythmische Kunst schien im Goetheanum-Bau besonders zur Geltung zu kommen. Sie ist sichtbare Sprache oder sichtbares Singen. Der einzelne Mensch führt Bewegungen durch seine Glieder, besonders die ausdrucksvollsten Bewegungen der Arme und Hände aus, oder auch Gruppen von Menschen bewegen sich, oder bringen sich in Stellungen zueinander. Diese Bewegungen sind geberdenartig. Aber sie sind nicht Geberden in gewöhnlichem Sinne. Diese verhalten sich zu dem, was in der Eurythmie dargestellt wird, wie das kindliche Lallen zu der ausgebildeten Sprache.

Wenn der Mensch sich seelisch durch die Sprache oder den Gesang offenbart, dann ist er mit seinem ganzen Wesen dabei.

Er ist gewissermaßen *in der Anlage* durch seinen ganzen Körper in Bewegung. Aber er bringt diese Anlage nicht zum Ausdruck. Er hält diese Bewegung in der Entstehung fest und konzentriert sie auf die Sprach- oder Tonorgane. Man kann nun durch sinnlich-übersinnliches Schauen – um diesen Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen – erkennen, welche Bewegungsanlage des ganzen körperlichen Menschen einem Ton, oder einem Sprachlaut, einer Harmonie, Melodie, einem gestalteten Sprachgebilde zugrunde liegt. Dadurch kann man Menschen oder Menschengruppen Bewegungen ausführen lassen, die genau ebenso auf sichtbare Art das Musikalische oder Sprachliche zur Darstellung bringen wie die Sprach- und Gesangsorgane auf hörbare. Der ganze Mensch, oder Menschengruppen werden zum Kehlkopf; die Bewegungen sprechen oder singen, wie der Kehlkopf tönt oder lautet.

Ebensowenig wie in der Sprache oder dem Gesang beruht in der Eurythmie etwas auf einer Willkür. Aber es hat ebensowenig Sinn zu sagen, Augenblicksgeberden seien der Eurythmie vorzuziehen, wie ein Willkürton oder Willkürlaut seien besser als die in der gesetzmäßigen Sprach- oder Tongestaltung liegenden Laute oder Töne.

Aber Eurythmie ist auch nicht mit Tanzkunst zu verwechseln. Man kann Musikalisches, das gleichzeitig ertönt, eurythmisieren. Dann wird nicht zur Musik getanzt, sondern sichtbar gesungen.

Die eurythmischen Bewegungen sind ebenso gesetzmäßig aus dem ganzen menschlichen Organismus herausgeholt wie die Sprache oder der Gesang.

Wenn eine Dichtung eurythmisiert wird, dann offenbart sich auf der Bühne die sichtbare Sprache der Eurythmie und gleichzeitig ertönt die Dichtung durch Rezitation oder Deklamation. Man kann nun nicht so zur Eurythmie rezitieren, oder deklamieren, wie man das oft liebt, durch bloßes Pointieren des Prosagehaltes der Dichtung. Man muß die Sprache wirklich als Sprache künstlerisch behandeln. Takt, Rhythmus, melodiöse Motive und so weiter oder auch das Imaginative der

Lautbildung müssen herausgearbeitet werden. Denn es liegt jeder wahren Dichtung eine verborgene (unsichtbare) Eurythmie zugrunde. Frau Marie Steiner hat diese Art der Rezitation und Deklamation, die parallel der eurythmischen Darstellung gehen, besonders auszubilden versucht. Es scheint, als ob dadurch wirklich eine Art orchestralen Zusammenwirkens des gesprochenen und sichtbar dargestellten Wortes erreicht wäre.

Es erweist sich nämlich als unkünstlerisch, wenn eine Person zugleich rezitiert und eurythmisiert. Es muß auf verschiedene Personen verteilt sein. Das Bild einer Person, die beides an sich offenbaren wollte, zerfiele für den unmittelbaren Eindruck.

Die Ausgestaltung der eurythmischen Kunst beruht auf der sinnlich-übersinnlichen Einsicht in die ausdrucksvolle Bewegungsmöglichkeit des menschlichen Körpers. Für diese Einsicht ist nur eine spärliche Überlieferung – so weit mir bekannt – aus früheren Zeiten vorhanden. Aus Zeiten, in denen dem Menschenkörper das Durchscheinen des Seelisch-Geistigen noch in einem erhöhteren Maße angesehen worden ist als heute. Diese spärliche Überlieferung, die übrigens nach ganz anderen Absichten hinweist, als den in der Eurythmie vorhandenen, wurde selbstverständlich benützt. Doch mußte sie selbständig aus- und umgebildet, und vor allem in das Künstlerische ganz und gar umgeprägt werden. Von der Formenbewegung der Menschengruppen, die wir in der Eurythmie nach und nach ausgebildet haben, ist mir keine Überlieferung bekannt.

Wenn nun diese eurythmische Kunst auf der Bühne des Goetheanums auftrat, so sollte man das Gefühl haben, daß die ruhenden Formen der Innenarchitektur und der Plastik sich auf ganz naturgemäße Art zu den bewegten Menschen verhielten. Die erstern sollten die letztern gewissermaßen wohlgefällig in sich aufnehmen. Bau und eurythmische Bewegung sollten zu einem Ganzen verwachsen. Dieser Eindruck konnte noch erhöht werden, indem die Folge der eurythmischen Gestaltungen begleitet wurde von Lichtwirkungen, die im harmoni-

schen Zusammenstrahlen und harmonischer Folge den Bühnenraum durchfluteten. Was da versucht wird, ist Licht-Eurythmie.

Und wenn die Bauformen der Bühne die eurythmischen Gestaltungen gleichsam als etwas zu ihnen Gehöriges aufnahmen, so diejenigen des Zuschauerraumes die parallel mit der Eurythmie auftretende Rezitation oder Deklamation, die von einem Sitze an der Seite der Bühne, da wo diese mit dem Zuschauerraum zusammenstößt, durch Marie Steiner erklangen. Vielleicht ist es nicht unzutreffend, zu sagen, der Zuhörer sollte in dem Bau selbst einen Genossen im Verstehen des gehörten Wortes oder Tones empfinden. Wenn man nicht mehr behaupten will, als daß eine solche Einheit von Bauform und Wort oder Musik *erstrebt* worden ist, so wird das Gesagte nicht allzu unbescheiden klingen. Denn keiner kann mehr überzeugt davon sein, daß dieses alles nur höchst unvollkommen erreicht worden ist, als ich selbst. Aber ich *habe* versucht, so zu gestalten, daß man fühlen konnte, wie die Bewegung des Wortes längs den Formen der Kapitäle und Architrave naturgemäß dahinlief.

Ich möchte damit nur andeuten, was man für einen solchen Bau *versuchen* kann: daß seine Formen das darin Dargestellte nicht bloß äußerlich umschließen, sondern es in lebendiger Einheit in sich im unmittelbaren Eindrucke *enthalten*.

Und würde ich damit *nur meine* Meinung aussprechen: ich hielte sie doch zurück. Aber ich habe das Gesagte von Andern gehört.

Ich weiß ja auch, daß ich die Formen des Baues aus der Seelenverfassung heraus empfindend gestaltet habe, aus der mir auch die Eurythmiebilder kommen.

Daß die Formen der Eurythmie fortlaufend im Erleben dessen gestaltet wurden, was im Zustandekommen der Bauformen erlebt werden konnte, wird nicht als ein Widerspruch gegen das Gesagte empfunden werden können. Denn so ist das Zusammenstimmen beider nicht durch eine verstandesmäßige Absicht erstrebt worden, sondern durch einen gleichgearteten künstlerischen Impuls entstanden. Wahrscheinlich hätte die

Eurythmie nicht ohne die Arbeit am Bau gefunden werden können. Vor dem Baugedanken war sie nur in ihren ersten Anfängen vorhanden.

Die Unterweisungen für die seelische Gestaltung der bewegten Sprachformen wurde den Schülern zuerst in dem Saal gegeben, der in den Südflügel des Goetheanums eingebaut war. Die Innenarchitektur besonders dieses Saales sollte eine ruhende Eurythmie sein, wie die eurythmischen Bewegungen darinnen bewegte plastische Formen, aus dem gleichen Geiste gestaltet wie diese ruhenden Formen selbst.

In diesem Saale wurde am 31. Dezember zuerst der Rauch entdeckt, welcher von dem Feuerkeim herrührte, der in seinem Erwachsen das ganze Goetheanum zerstörte. Man fühlt, wenn man mit dem Bau in Liebe verbunden war, die unbarmherzigen Flammen schmerzend durch die Empfindungen dringen, die in die ruhenden Formen und in die darin versuchte Arbeit sich ergossen haben.

V

Gegen die Stilformen des Goetheanums kann selbstverständlich manches eingewendet werden. Ich habe sie stets als einen *ersten Versuch* bezeichnet, etwas Künstlerisches in der Richtung zu unternehmen, die in den vorangehenden Ausführungen charakterisiert worden ist.

Wer gar keinen Übergang von der erkenntnismäßigen Darstellung des Weltenwesens und der Weltenvorgänge durch Ideen in die bildmäßig künstlerische Verkörperung gelten lassen will, der muß diese Stilformen ablehnen. Aber worauf beruht es denn schließlich, daß man durch die Erkenntnis in der Seele etwas von den Weltinhalten in sich vergegenwärtigen will? Doch nur darauf, daß man im Erleben der Erkenntnisideen etwas gewahr wird, in dem man die äußere Welt in sich fortwirkend weiß. Die Welt spricht in der Menschenseele durch die Erkenntnis. Wer nur meint: *er* habe sich seine Ideen über die Welt gemacht, wer nicht die Welt in sich pulsieren

fühlt, wenn er in Ideen lebt, der sollte nicht von Erkenntnis sprechen. Die Seele ist der Schauplatz, auf dem die Welt ihre Geheimnisse enthüllt.

Wer aber wirklichkeitsgemäß so von der Erkenntnis denkt, der muß zuletzt zu der Anschauung kommen, daß sein Denken in künstlerisches Gestalten übergehen muß, wenn er den Weltinhalt auf gewissen Gebieten in sich erleben will. Man kann sich vor einer solchen Anschauung verschließen. Man kann die Forderung aufstellen, Wissenschaft müsse sich von einer künstlerischen Verbildlichung fernhalten und bloß in den Ideengestaltungen aussprechen, die von den logischen Gesetzen gefordert werden. Aber eine solche Forderung wäre bloße subjektive Willkür, wenn das schöpferische Naturverfahren sich so darstellte, daß es in gewissen Gebieten nur als Künstlerisches erfaßt werden könnte. Wenn die Natur als Künstlerin verfährt, so muß der Mensch, um sie auszudrücken, zu künstlerischen Formen greifen.

Es ist aber eben auch ein Erkenntniserlebnis, daß die Natur, um ihr in ihrem Schaffen zu folgen, die Überleitung der logisch geformten Ideen in künstlerische Bildgestalten fordert.

Man wird zum Beispiel den menschlichen Leibesbau bis zu einem gewissen Punkte durch logisches Denken zum Ausdrucke bringen können. Aber von diesem Punkte an wird man das Erfassen in künstlerische Gestaltungen eintreten lassen müssen, wenn man nicht einen Schemen, eine Art Gespenst vom Menschen, sondern diesen in seiner lebendigen Wirklichkeit haben will. Und man wird fühlen können, daß in der Seele, indem sie in sich die Leibesform künstlerisch-bildhaft erlebt, ebenso die Weltwirklichkeit sich offenbart wie in den logisch geformten Ideen.

Ich war der Meinung, Goethes Weltansicht richtig darzustellen, als ich Ende der achtziger Jahre sein Verhältnis zu Kunst und Wissenschaft so darstellte: «Unsere Zeit glaubt das Richtige zu treffen, wenn sie Kunst und Wissenschaft möglichst weit auseinanderhält. Sie sollen zwei vollkommen entgegengesetzte Pole in der Kulturentwickelung der Menschheit

sein. Die Wissenschaft soll uns – so denkt man – ein möglichst objektives Weltbild entwerfen, sie soll uns die Wirklichkeit im Spiegel zeigen oder mit andern Worten: sie soll mit Entäußerung aller subjektiven Willkür sich rein an das Gegebene halten. Für ihre Gesetze ist die objektive Welt maßgebend, ihr hat sie sich zu unterwerfen. Sie soll den Maßstab des Wahren und Falschen ganz und gar aus den Objekten der Erfahrung nehmen. – Ganz anders soll es bei den Schöpfungen der Kunst sein. Ihnen wird von der selbstschöpferischen Kraft des menschlichen Geistes das Gesetz gegeben. Für die Wissenschaft wäre jedes Einmischen der menschlichen Subjektivität Verfälschung der Wirklichkeit, Überschreitung der Erfahrung; die Kunst dagegen wächst auf dem Felde genialischer Subjektivität. Ihre Schöpfungen sind Gebilde der menschlichen Einbildungskraft, nicht Spiegelbilder der Außenwelt. Außer uns, im objektiven Sein liegt der Ursprung wissenschaftlicher Gesetze; in uns, in unserer Individualität der der ästhetischen. Daher haben die letzteren nicht den geringsten Erkenntniswert, sie erzeugen Illusionen ohne den geringsten Wirklichkeitsfaktor. – Wer die Sache so faßt, wird nie Klarheit darüber gewinnen, welches Verhältnis Goethesche Dichtung zu Goethescher Wissenschaft hat. Dadurch wird aber beides mißverstanden. Die welthistorische Bedeutung Goethes liegt ja gerade darinnen, daß seine Kunst aus dem *Urquell des Seins* fließt, daß sie nichts Illusorisches, nichts Subjektives an sich trägt, sondern als die Künderin jener Gesetzlichkeit erscheint, die der Dichter in den Tiefen des Naturwirkens dem Weltgeiste abgelauscht hat. Auf dieser Stufe wir die Kunst die Interpretin der Weltgeheimnisse, wie es die Wissenschaft in anderem Sinne ist. – So hat Goethe auch stets die Kunst aufgefaßt. Sie war ihm *eine* Offenbarung des Urgesetzes der Welt, die Wissenschaft war ihm die *andere*. Für ihn entsprangen Kunst und Wissenschaft aus *einer* Quelle. Während der Forscher untertaucht in die Tiefen der Wirklichkeit, um die treibenden Kräfte derselben in Form von Gedanken auszusprechen, sucht der Künstler dieselben treibenden Gewalten seinem Stoffe einzubilden. Goethe

selbst spricht das so aus: «Ich denke, Wissenschaft könnte man die Kenntnis des Allgemeinen nennen, das abgezogene Wissen; Kunst dagegen wäre Wissenschaft zur Tat verwendet. Wissenschaft wäre Vernunft und Kunst ihr Mechanismus, deshalb man sie auch praktische Wissenschaft nennen könnte. Und so wäre denn endlich Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem.» Und ein Ähnliches spricht Goethe mit den Worten aus: «Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der *Erkenntnis*, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu *erkennen*.» (Vergleiche meine Einleitung zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, die als selbständiges Buch demnächst im Stuttgarter Kommenden Tag-Verlag erscheinen wird.)

Was ich damals meinte: daß Goethe recht hat, wenn er so das Verhältnis von Kunst zur Wissenschaft denkt, das erscheint mir auch heute als das rechte. Deshalb durfte am Goetheanum das in Kunstform dargestellt werden, was in seinem Raume in Erkenntnisform ausgedrückt wurde.

Anthroposophie hat zu ihrer Darstellung den übersinnlichen Inhalt der Welt, so weit er der menschlichen Anschauung zugänglich ist. Man fühlt, daß jeder Ausdruck dieses Gehaltes durch logisch geformte Ideen nur eine Art Gedanken-Geberde ist, die auf diesen Inhalt hindeutet. Und die künstlerische Gestalt erscheint wie die andere Geberde, durch die die geistige Welt auf die Gedanken-Geberde antwortet; oder wohl auch umgekehrt, die Welt offenbart die Idee als Antwort, wenn man sie durch das künstlerische Bild frägt.

Die Stilformen des Goetheanums konnten deshalb nicht naturalistische Nachahmungen irgendeines äußerlich gegebenen Leblosen oder Lebendigen sein. Das Erleben des Geschehens in der geistigen Welt mußte die Hand führen, welche das Plastische formte, welche die Farbe auf die Fläche setzte. Man mußte den Geistgehalt der Welt in die Linienform sich ergießen, sich in der Farbe offenbaren lassen.

Mag deshalb noch so viel gegen diese Stilformen des Goetheanums eingewendet werden; der *Versuch*, der gemacht wur-

de, war doch der, im Sinne Goethescher Intentionen einem Erkenntnisstreben ein künstlerisches Heim zu schaffen, das aus demselben Geistquell war wie die darin gepflegte Erkenntnis selbst. Der Versuch mag unvollkommen gelungen gewesen sein; er war als solcher da: und das Goetheanum ist im Sinne Goethescher Kunstanschauung gebaut worden.

So lernte man das Goetheanum als die Heimstätte der Anthroposophie fühlen; so fühlt man sich aber auch, nach dem Unglücke vom 31. Dezember, nach der einen Seite hin, mit der Anthroposophie obdachlos geworden. Teilnehmende Besucher fanden sich am 1. Januar bei der Brandstätte ein, die sagten: wir wollen, was in diesem Bau uns lebte, im Herzen unsichtbar bewahren.

VI

Das Goetheanum hat nur neun größere Veranstaltungen erlebt. Im September und Oktober 1920 fanden durch drei Wochen Vortragsreihen über die verschiedensten wissenschaftlichen Gebiete statt. Die Anregung dazu wurde aus dem Kreise der in der Anthroposophischen Gesellschaft arbeitenden Wissenschafter gegeben. In deren Händen lag auch die ganze Einrichtung der Vortragszyklen. Lehrer der Freien Waldorfschule und andere in einzelnen Wissenschaften durchgebildete Persönlichkeiten – und auch Künstler – wirkten mit. Die Idee, die dieser Veranstaltung zugrunde lag, war, zu zeigen, in welcher Art die einzelnen wissenschaftlichen Gebiete von der anthroposophischen Forschungsart aus beleuchtet werden können.

Mir fiel damals, als ich diese Zyklen miterlebte, auf, daß nicht alles sich so ausnahm wie ein aus dem Goetheanumgeiste heraus Geborenes. Wenn aus dem Geiste der anthroposophischen Gesamtvorstellungen, bei Beleuchtung einzelner Natur- oder Geschichtserkenntnisse, aus diesem Geiste heraus gesprochen wurde, so fühlte man Harmonie zwischen Bau und Erkenntnisdarstellung. Wenn Einzelfragen behandelt wurden, so war das nicht der Fall.

Ich mußte daran denken, wie während des Bauens die anthroposophische Arbeit über das Stadium hinausgewachsen war, in dem sie sich befand, als man zu bauen begonnen hatte. 1913 war der Gedanke derjenigen Persönlichkeiten, die den Bau beschlossen hatten, den anthroposophischen Arbeiten im engern Sinn und denjenigen künstlerischen Darbietungen, die aus der anthroposophischen Empfindungsart herausgewachsen waren, eine Stätte zu errichten. In die anthroposophische Erkenntnisarbeit fielen damals die wissenschaftlichen Einzelgebiete nur insofern, als sie sich naturgemäß in die umfassenderen Darstellungen der geisteswissenschaftlichen Betrachtung eingliederten.

Für dieses als den geistigen Inhalt war sachgemäß der Bau als das künstlerische Gefäß gedacht. Dieses Verhältnis war bei der Gestaltung des Baues zugrunde gelegt worden. Es durfte so sein. Denn darauf kam es an, künstlerisch auszusprechen, wie Anthroposophie in das menschliche Gesamtleben hineingestellt werden soll. Kam später die Bearbeitung einzelner wissenschaftlicher Gebiete in Frage, so sollte dies in abgesonderten Zubauten geschehen.

Bei einem Wiederaufbau eines Goetheanums muß wohl anders gedacht werden. Die Errichtung einer Zentralstätte für das Anthroposophische im engern Sinne lag nahe, weil es der Wille der Persönlichkeiten, die sich für den Bau einsetzten, war, diese Stätte aus Holz aufzuführen. In diesem Materiale läßt sich eine solche Zentralstätte künstlerisch durchempfinden. Für die Zubauten wäre dann ein anderes Material in Betracht gekommen. – An einen zweiten Holzbau ist ja nicht zu denken. Ich habe, bevor das Goetheanum in Angriff genommen worden ist, den maßgebenden Persönlichkeiten nach meinen Einsichten gesagt, was für künstlerische Empfindungen für Holz, was für ein anderes Material in Betracht kämen. Man entschied sich für Holz, weil man damals auf dem Standpunkt stand, so idealistisch als möglich vorzugehen. Dieser Idealismus hat die schöne Frucht gezeitigt, daß verständnisvolle Seelen wenigstens kurze Zeit ein Heim der Anthroposophie vor

Augen gehabt haben, das in diesem Schwung der Linien, in dieser Ausdrucksfähigkeit der Formen ihnen in einem anderen Materiale nicht hätte hergestellt werden können. Diese Frucht ist heute eine tragische Erinnerung. Für den Schmerz über den Verlust fehlen die Worte. Dem Idealismus derer, die mir den Auftrag gaben, in Holz zu bauen, muß deshalb doch alle mögliche Anerkennung zuteil werden.

Der Bau ist gerade durch das Fehlen der gekennzeichneten Harmonie bei der ersten Veranstaltung eng mit dem Schicksal der anthroposophischen Entwickelung in den letzten Jahren verbunden. Die erste Vortragsreihe als Ganzes offenbart sich als etwas, das nicht ganz organisch aus derselben Idee herausgewachsen war wie der Bau selbst. Sie war wie etwas in den rein anthroposophischen Bau Hineingetragenes. – In der äußeren Wirklichkeit des menschlichen Zusammenlebens gehen eben die Dinge nicht immer den aus dem Innern eines geistigen Zusammenhanges geforderten Gang. Anthroposophie ist durchaus daraufhin veranlagt, ihre Entwickelungstendenzen bis dahin auszudehnen, wo diese auch in die speziellsten Erkenntnisgebiete einmünden. Allein so ist es in der Anthroposophischen Gesellschaft nicht gekommen. Es ist ein anderer Weg genommen worden. Wissenschaftlich gebildete Persönlichkeiten sind Mitglieder der Gesellschaft geworden. Die Wissenschaft war ihr Lebensweg und ihre Erziehungssache. Die Anthroposophie ist ihnen Herzenssache geworden. Sie haben sich von ihr für ihre Wissenschaft anregen lassen. So haben wir wissenschaftliche Ausführungen von anthroposophisch denkenden Persönlichkeiten bekommen, bevor die einzelnen Erkenntnisgebiete aus der Anthroposophie selbst heraus geboren worden sind. Manches wurde dadurch zustande gebracht, daß, als sich das Bedürfnis regte, über die verschiedensten Wissensgebiete Vortragszyklen aus anthroposophischem Geiste heraus vor engeren Kreisen gehalten wurden. Was dadurch entstanden ist, soll hier nicht als etwas hingestellt werden, was voreilig oder dergleichen war. Aber wie zum Beispiel auf pädagogischem Gebiet die Erziehungsmethoden in gerader Linie

aus der Anthroposophie hervorgegangen sind, wie es auf künstlerischem Gebiete durch die Eurhythmie geschieht, so ist es auf anderen Gebieten der Anthroposophischen Gesellschaft vom Schicksal nicht bestimmt gewesen. Man forderte von der Anthroposophie auf gewissen Gebieten aus einer gut gesehenen zeitgemäßen Notwendigkeit heraus einen schnelleren Gang. Der bedingt, daß wissenschaftliche Einzelgebiete, die schon bearbeitet werden, und anthroposophische Entwikkelung erst in einander wachsen müssen.

Das drückte sich auch in der geschilderten Disharmonie der ersten Veranstaltung 1920 aus. Kommt ein Wiederaufbau zustande, so wird er – in einem andern Materiale – Einzelsäle – zum Beispiel in einem ersten Stockwerk – für wissenschaftliche Veranstaltungen und künstlerische Wirksamkeit enthalten können und dabei den Raum für das Anthroposophische im engern Sinne. Ein solcher Bau wird dann auf der einen Seite seinem Materiale, auf der andern der Entwickelung entsprechen, welche die anthroposophischen Bestrebungen in den letzten Jahren genommen haben.

Die Disharmonie war nur ein Ausdruck für das Bestreben, der Anthroposophie im engern Sinne ein Heim zu schaffen, das ihrem Entwickelungsstadium bis zum Jahre 1918 künstlerisch angemessen war. Vielleicht darf ich dieses anführen als Beweis dafür, wie Anthroposophie als Geistesinhalt und deren Heimstätte als künstlerische *Einheit* bei der Ausarbeitung der letztern empfunden worden ist.

Aber in einer merkwürdigen Harmonie mit diesem Baugedanken des Goetheanums empfinde ich heute, was sich damals in mir sträubte, das Goetheanum selbst festlich zu eröffnen, als in ihm die erste Veranstaltung eingerichtet wurde. Es konnte eben das Programm jener Vortragsreihe nicht zum Anlaß eines solchen Festes genommen werden. Das sollte erst dann stattfinden, wenn einmal eine Veranstaltung möglich geworden wäre, deren Ganzes mit der ursprünglichen Bauidee vollkommen im Einklang gestanden hätte. Es ist nicht dazu gekommen. Das Goetheanum ist vorher hinweggestorben. In den Herzen de-

rer, die es geliebt haben, ist eine dauernde Trauerfeier geworden.

Über die weiteren Veranstaltungen, die noch in dem lieben Bau stattfinden konnten, soll im nächsten Aufsatz gesprochen werden.

VII

Wenn nun auch *die* Eröffnungsfeier, die Baugedanke und Veranstaltung des Goetheanums in vollem Einklange geoffenbart hätte, uns nicht möglich geworden ist, so konnten doch im Verlaufe von mehr als zwei Jahren nach den verschiedenen Seiten hin Versuche gemacht werden, die anthroposophische Geistesart zur Wirksamkeit zu bringen.

Dem ersten dreiwöchentlichen Vortragszyklus folgte im April 1921 ein zweiter einwöchentlicher. Gerade bei dieser Gelegenheit sollte gezeigt werden, wie die einzelnen menschlichen Wissensgebiete eine wesentliche Erweiterung erfahren können, wenn ihre Forschungswege in das geistige Gebiet hinein fortgesetzt werden.

Mir gewährte es bei diesem Anlasse eine besondere Befriedigung, durch meine eigenen Vorträge auf eine solch mögliche Erweiterung für eine Anzahl Wissensgebiete hinweisen zu können.

Bei diesen Veranstaltungen fiel mir auch immer die Aufgabe zu, die Besucher im Bau herumzuführen und dabei von dem Künstlerischen des Goetheanums zu sprechen. Auf der einen Seite widerstrebte es mir, theoretisch über Künstlerisches etwas zu sagen. Denn Kunst will angeschaut werden. Aber diese Führungen hatten noch eine andere Seite. Man konnte es vermeiden, in unkünstlerischer Weise Kunst «erklären» zu wollen. Das tat ich denn auch, so weit es mir von denen, die sich den Bau ansahen, gestattet schien. Aber es bot sich in Anknüpfung an die zu sehenden Formen und Bilder reichlich Gelegenheit, in freier fragmentarisch-aphoristischer Darstellung über Anthroposophisches zu sprechen. Und die Vorträge konnten

dann mit dem, was bei der Führung gesprochen wurde, zu einem Ganzen verwoben werden. Dann fühlte man ganz intim, wie gut das anthroposophisch orientierte Wort geborgen war, wenn es an einer Säule, oder unter einem Bilde gesprochen wurde, die aus demselben Geiste stammten wie das Wort selbst.

Veranstaltungen dieser Art schlossen immer Eurythmiedarbietungen in sich. Man wurde bei ihnen gewahr, wie der Bau forderte, daß Erkenntnismäßiges, das in ihm vorgebracht wurde, durch Künstlerisches zu einem Ganzen gestaltet werden mußte. Der Innenraum des Goetheanums schien einen nicht durch Künstlerisches abgerundeten Vortragszyklus nicht zu dulden. Ich glaube, man empfand es wie eine Notwendigkeit, wenn Frau Marie Steiner von dem Orgelraum herab ihre Rezitations- und Deklamationskunst in die Vortragsveranstaltungen einfügte.

Wir haben ja auch die Freude gehabt, wiederholt Frau Werbeck-Svärdström von diesem Orgelraum herab, einmal mit ihren drei Schwestern zusammen, ihre herrliche Kunst entfalten zu hören. Den Teilnehmern wird, was sie da hören durften, gewiß unvergeßlich sein.

Mir persönlich machte es auch immer die allergrößte Freude, Albert Steffen vom Vortragspodium des Goetheanums herab zu hören. Was er sagt, will ja immer in plastischen Formen empfunden werden. Er ist wie ein Bildhauer der Sprache; und zwar ein Bildhauer, der in Holz schnitzt. Ich nahm eine Harmonie wahr zwischen den Bauformen und seinen Sprachplastiken, die er zugleich bedächtig und sicher in den Bau hineinstellte.

Im August 1921 durften wir eine Veranstaltung haben, die dem englischen Maler Baron von Rosenkrantz zu verdanken war. Man fühlte sich mit dieser Veranstaltung in dem Bau besonders heimisch. Es trat dabei das Band vor das Seelenauge, das geisterstrebende Wissenschaft und geistoffenbarende Kunst verbindet. Daß gerade bei diesem Anlasse die Aufmerksamkeit auf das gelenkt wurde, wofür der Bau ein Versuch sein wollte, ist begreiflich.

Ende September und Anfang Oktober versammelten sich im Goetheanum eine Anzahl deutscher Theologen, die den Impuls zu einer christlich-religiösen Erneuerung in sich trugen. Was hier erarbeitet wurde, fand einen Abschluß im September 1922. Ich selbst muß, was ich mit diesen Theologen in dem kleinen Saale des Südflügels, in dem später der Brand zuerst entdeckt worden ist, im September 1922 erlebt habe, zu den Festen meines Lebens rechnen. Hier konnte mit einer Reihe edelbegeisterter Menschen der Weg gegangen werden, der Geist-Erkenntnis in das religiöse Erleben hineinführt.

Ende Dezember und Anfang Januar von 1921 auf 1922 fand sich im Goetheanum ein Kreis englischer Pädagogen ein. Daß dies sein konnte, verdankt man den aufopfernden Bemühungen von Frau Prof. M. Mackenzie. Sie und Prof. Mackenzie nahmen an dem Kursus teil, den Baron von Rosenkrantz im August veranstaltet hatte. Die bedeutende englische Pädagogin faßte bei diesem Anlasse den Entschluß, englische Lehrer und Lehrerinnen für die Weihnachtsferien zu einem Besuche des Goetheanums einzuladen. Mit einer Anzahl von Lehrkräften der Stuttgarter Waldorfschule zusammen durfte ich damals über Pädagogik, Erziehungs- und Unterrichtspraxis wieder in dem Saal des Südflügels sprechen. Den englischen Pädagogen hatten sich auch andere, aus Skandinavien, der Schweiz, Holland, Deutschland und so weiter zugesellt.

Im September 1922 durfte ich zehn Vorträge über «Kosmologie, Philosophie und Religion vom Gesichtspunkte der Anthroposophie» halten. Wieder rundeten den Zyklus meiner Vorträge Lehrkräfte der Waldorfschule und andere in der anthroposophischen Bewegung stehende Persönlichkeiten durch ihre Vorträge und die Diskussionen, die sie mit den Teilnehmern pflegten, ab. Ich ging zu jedem meiner Vorträge hin und von ihnen weg mit einem innigen Dankbarkeitsgefühle gegenüber denjenigen, welche den Bau des Goetheanums veranlaßt haben. Denn gerade bei diesen Vorträgen, in denen ich ein weites Gebiet der Erkenntnis vom anthroposophischen Gesichtspunkte zu umfassen hatte, mußte ich das Wohltuende tief emp-

finden, Ideen aussprechen zu dürfen, die sich in dem Bau eine künstlerische Umrahmung haben schaffen dürfen.

Veranstaltungen wie der «Dramatische Kurs», den Marie Steiner im Juli 1922 gab und ein Nationalökonomischer Kursus, den ich selbst im Juli und August 1922 abgehalten habe, fanden zwar nicht innerhalb der Räume statt, die uns das Unglück der Sylvesternacht genommen hat. Sie gehören aber in den Kreis dessen, wozu das Goetheanum die Anregung gegeben hat.

Eurythmiedarstellungen fanden seit längerer Zeit fortlaufend im Goetheanum statt. Ihren engen Zusammenschluß mit dem Wesen des Baues habe ich in einem früheren Artikel zu schildern versucht.

Für Ende Dezember und Anfang Januar 1922 auf 1923 war ein naturwissenschaftlicher Zyklus von Vorträgen in Aussicht genommen. Wieder sollten mit mir zusammen Persönlichkeiten, die auf dem Felde der Anthroposophie arbeiten, Vorträge halten und Diskussionen veranstalten. Von mir wurden den Vorträgen über Naturerkenntnis andere über rein Anthroposophisches eingefügt. Nur der erste Teil dieser Veranstaltung konnte noch in dem Goetheanum stattfinden. Nach der Eurythmiedarbietung und meinem Vortrag am Sylvesterabend nahmen uns die Flammen den Bau, in dem wir so gern weitergewirkt hätten.

In einem Nebenraume mußten die Vorträge fortgesetzt werden, während draußen noch die Flammen die letzten Reste des von uns so geliebten Goetheanums verzehrten.

Wer die Formen betrachtet hat, aus denen sich die Gesamtgestaltung des Goetheanums in lebendiger Gliederung zusammenfügte, konnte ersehen, wie Goethes Metamorphosenideen in den Baugedanken eingegangen sind. Diese Metamorphosenideen sind Goethe einleuchtend geworden, als er die Mannigfaltigkeit der Pflanzenwelt in geistiger Einheit umspannen wollte. Er suchte, um dieses Ziel zu erreichen, nach der Urpflanze. Diese sollte eine ideelle Pflanzengestalt sein. In ihr konnte ein Organ zu besonderer Größe und Vollkommenheit entwickelt, andere klein und unansehnlich sein. Auf diese Art konnte man auch der ideellen Urpflanze spezielle Gestalten in unermeßlicher Zahl ersinnen; und dann konnte man den Blick über die äußeren Formen der Pflanzenwelt schweifen lassen. Man fand in der einen Form dies, in der andern jenes aus der Urpflanze abgeleitete Gedankenbild verwirklicht. Die ganze Pflanzenwelt war gewissermaßen *eine* Pflanze in den allerverschiedensten Formen.

Damit aber war von Goethe angenommen, daß in der Mannigfaltigkeit der Organisationen ein Gestaltungsprinzip waltet, das vom Menschen in der innerlichen Beweglichkeit der Gedankenkräfte nachgebildet wird. Er hatte damit der menschlichen Erkenntnis etwas zugeschrieben, wodurch diese nicht bloß eine äußere Betrachtung der Weltwesen und Weltvorgänge ist, sondern mit diesen zu einer Einheit zusammenwächst.

Goethe hatte dasselbe für das Verständnis auch der einzelnen Pflanze geltend gemacht. In dem Blatte sah er auf die einfachste Art schon ideell eine ganze Pflanze. Und in der vielgestalteten Pflanze sah er ein Blatt auf komplizierte Weise ausgebildet; gewissermaßen viele Blatt-Pflanzen wieder nach dem Blattprinzip zur Einheit verbunden. – Ebenso waren ihm die verschiedenen Organe der tierischen Bildung Umformungen eines Grundorgans; und das ganze Tierreich die mannigfaltigsten Ausgestaltungen eines ideellen «Urtiers».

Goethe hat den Gedanken nicht allseitig ausgebildet. Die Gewissenhaftigkeit ließ ihn – insbesondere gegenüber der Tierwelt – auf unvollendeten Wegen Halt machen. Er gestattete sich nicht, in der bloßen Gedankenbildung allzu weit fortzuschreiten, ohne das ideell Gebildete sich immer wieder von den sinnenfälligen Tatsachen bestätigen zu lassen.

Man kann nun zu diesen Goetheschen Metamorphosen-Ideen ein zweifaches Verhältnis haben. Man kann sie als interessante Eigenart des Goetheschen Geistes betrachten und dabei stehen bleiben.

Man kann aber auch den Versuch machen, die eigene Ideentätigkeit in die Goethesche Richtung zu bringen. Da wird man finden, daß sich dadurch in der Tat Naturgeheimnisse offenbaren, zu denen man auf eine andere Art keinen Zugang gewinnt.

Ich habe, als ich dies vor nun mehr als vierzig Jahren zu bemerken glaubte (in meinen Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften in Kürschners Deutscher National-Literatur), Goethe den Kopernikus und Keppler der Wissenschaft vom Organischen genannt. Ich ging dabei von der Anschauung aus, daß für das Leblose die Kopernikus-Tat in dem Bemerken eines vom Menschen unabhängigen Sachzusammenhanges besteht; daß aber die entsprechende Tat für das Lebendige in dem Entdecken der rechten Geistesbetätigung liegt, durch die das Organische von dem Menschengeiste in seiner lebendigen Beweglichkeit erfaßt werden kann.

Goethe hat *diese* Kopernikus-Tat dadurch verrichtet, daß er die Geistesbetätigung, durch die er künstlerisch wirkte, in das Erkennen einführte. Er suchte den Weg vom Künstler zum Erkenner und fand ihn. Der Anthropologe Heinroth hat Goethes Denken deshalb ein gegenständliches genannt. Goethe hat sich darüber tief befriedigt ausgesprochen. Er nahm das Wort auf und nannte auch sein Dichten ein gegenständliches. Er sprach damit aus, wie nah in seiner Seele die künstlerische und die erkennende Betätigung wohnten.

Das Einleben in die Goethesche Geisteswelt konnte Mut dazu geben, gerade die Metamorphosenanschauung wieder in

das Künstlerische zurückzuführen. Das half zu dem Baugedanken des Goetheanums. Die Natur schafft da, wo sie sich in der Lebendigkeit entfaltet, in Formen, die auseinander herauswachsen. Man kann in der künstlerisch-plastischen Gestaltungskraft dem Schaffen der Natur nahe kommen, wenn man liebevoll nachfühlend ergreift, wie sie in Metamorphosen lebt.

Man wird nun einen Bau «Goetheanum» nennen dürfen, der in seiner Architektonik und Plastik so entstanden ist, daß in seinen Formen das Einleben in die Goethesche Metamorphosenanschauung den Versuch gewagt hat, zur Verwirklichung zu kommen.

Und in der gleichen Art ist ja auch die Anthroposophie selbst in gerader Fortentwickelung der Goetheschen Anschauungen gelegen. Wer den Gedanken der Umbildung nicht nur der sinnlich-anschaulichen Formen – bei der Goethe in Gemäßheit seines besonderen Seelencharakters stehen geblieben ist –, sondern auch des seelisch und geistig Erfaßbaren sich zugänglich macht,der ist bei der–Anthroposophie angelangt. Hier soll nur auf etwas ganz Elementares gedeutet werden. – Man beobachtet in der menschlichen Seelenbetätigung Denken, Fühlen und Wollen. Wer diese drei Formen des Seelenlebens nur nebeneinander, oder in ihrem Zusammenwirken zu sehen vermag, der kann nicht tiefer in das Wesen des Seelischen dringen. Wer aber Klarheit darüber gewinnt, *wie* das Denken eine Metamorphose des Fühlens und Wollens, das Fühlen eine solche des Denkens und Wollens, das Wollen eine Umformung des Denkens und Fühlens ist, der verbindet *sich* im Seelischen mit dem Wesen des Seelischen. Wenn Goethe, der auf das Sinnlich-Anschauliche vorzüglich orientiert sein wollte, es höchst befriedigend vernahm, daß sein Denken ein gegenständliches genannt wurde, so kann ein Geistesforscher eine ähnliche Befriedigung finden, wenn er gewahr wird, wie durch die Metamorphosenanschauung sein Denken ein «geistbelebtes» wird. «Gegenständlich» ist das Denken, wenn es so mit dem Wesen der Sinneserscheinungen verwachsen kann, daß dieses Wesen in ihm nachklingend erlebt wird. «Geistbelebt» wird das Denken,

wenn es in sein eigenes Strömen und Wehen den Geist aufzunehmen vermag. Dann wird das Denken geisttragend, wie die auf die Sinneswelt gerichtete Vorstellung Farben- oder Tontragend wird. Das Denken metamorphosiert sich dann zur Anschauung.

Mit dieser Metamorphose ist aber das Denken leibbefreit geworden. Denn der Leib kann das Denken nur mit sinnlichem Inhalt durchtränken.

Man erobert sich durch die Metamorphosenanschauung das Lebendige. Man belebt damit das eigene Denken. Es wird aus einem toten zu einem lebendigen. Dadurch aber wird es fähig, das Leben des Geistes anschauend in sich aufzunehmen. Wer auf der Grundlage dessen, was Goethes Schriften enthalten, sich das Urteil bilden will: Goethe selbst würde die Anthroposophie abgelehnt haben, der mag äußerliche Gründe dafür ins Feld führen können. Und man mag ihm zugeben, daß Goethe im entsprechenden Falle sich *sehr* zurückhaltend würde verhalten haben, weil er selbst es unbehaglich würde empfunden haben, die Metamorphose in Gebiete zu verfolgen, in denen sie der Kontrolle der sinnlichen Erscheinungen entbehrt. Allein die Goethesche Weltanschauung läuft ohne Künstelei in die Anthroposophie ein.

Deshalb durfte das, was auf Goethes Weltanschauung sich sicher ruhend fühlt, in einem Bau gepflegt werden, der im Gedenken Goethes den Namen Goetheanum trug.

DER STREIT MICHAELS MIT DEM DRACHEN

I

Wer den Blick zurück in ältere Zeiten der menschlichen Seelenentwickelung wendet, dem muß bemerklich werden, wie im Weltanschauungsleben die Bilder sowohl der Natur wie des Geistes sich gewandelt haben. Man braucht gar nicht allzuweit zurückzuschauen. Noch im achtzehnten Jahrhundert war es so, daß man die Kräfte und Substanzen der Natur geistähnlicher, das Geistige mehr in Naturbildern gedacht hat als heute. Erst in der neuesten Zeit sind die Vorstellungen vom Geiste ganz abstrakt, die von der Natur so geworden, daß sie auf eine geistfremde Materie weisen, die für die menschliche Anschauung undurchdringlich ist. So fallen gegenwärtig Natur und Geist für das menschliche Auffassungsvermögen auseinander; und keine Brücke scheint von dem einen zu dem andern zu führen.

Es ist aus diesem Grunde, daß grandiose Weltanschauungsbilder, die vor Zeiten eine große Bedeutung hatten, wenn der Mensch seine Lage im Weltganzen erfassen wollte, ganz in das Reich dessen eingezogen sind, was man als luftige Phantastik empfindet. Eine Phantastik, der sich der Mensch nur hingeben durfte, so lange ihm keine wissenschaftliche Exaktheit dies verbot.

Ein solches Weltanschauungsbild ist der «Streit Michaels mit dem Drachen».

Es gehört dieses Bild zu den Seeleninhalten, die das menschliche Wesen anders in die Urzeiten zurückverfolgten als die gegenwärtigen. Heute will man von dem Menschen der Gegenwart zu weniger menschenähnlichen Wesen als zu denen kommen, von denen er abstammt. Man geht von mehr vergeistigten Wesen zu weniger vergeistigten zurück. – Ehedem wollte man, indem man das menschliche Werden zurückverfolgte, auf mehr Geistiges stoßen, als in der Gegenwart erscheint.

Man schaute einen vorirdischen Zustand, in dem die gegenwärtige Form des Menschen noch nicht war. Wesen stellte

man in dem damaligen Dasein vor, die in feinerer Substanzialität lebten, als sie der heutige Mensch hat. Sie waren «geistiger» als er. Von solcher Art war das Wesen, das als «Drache» von Michael bekämpft wird. Dieses war dazu bestimmt, einst in einer späteren Zeit die Menschenform anzunehmen. Dazu aber sollte es «seine Zeit» abwarten. Diese «Zeit» sollte nicht von ihm abhängen, sondern von dem Ratschluß über ihm stehender Geistwesen. Es sollte vorerst mit seinem eigenen Willen ganz in dem Willen dieser höheren Geistwesen beschlossen bleiben. – Da ging aber *vor* «seiner Zeit» der Hochmut in ihm auf. Es wollte einen «eigenen Willen» in der Zeit, in der es noch in dem höheren Willen leben sollte. Es bestand darin seine Widersetzlichkeit gegen den höheren Willen. Selbständigkeit des Willens bei solchen Wesen ist nur möglich in dichterer Materie, als sie damals vorhanden war. Sie müssen andere Wesen werden, wenn sie in ihrer Widersetzlichkeit beharren. Dem widersetzlichen Streben des gezeichneten Wesens war das Leben in der Geistigkeit, in der es war, nicht mehr angemessen. Sein Dasein empfanden seine Genossen als störend (ja zerstörend) in ihrem Reiche. So empfand Michael. Er war in dem Willen der höheren Geistwesen geblieben. Er unternahm es, das widersetzliche Wesen zu zwingen, die Form anzunehmen, die einem selbständigen Willen in der damaligen Weltlage allein möglich war, die der Tierheit – des Drachens, der «Schlange». Höhere Tiergestalten gab es noch nicht. Selbstverständlich wurde dieser «Drache» auch nicht sichtbar gedacht, sondern übersinnlich.

So steht vor dem Seelenauge des Menschen einer frühern Zeit der Kampf zwischen «Michael und dem Drachen». Er wurde als Tatsache gedacht, die sich abspielte, bevor es eine Natur gab, die Menschenaugen sehen können, und bevor noch der Mensch in seiner gegenwärtigen Form entstanden war.

Die gegenwärtige Welt ist aus derjenigen hervorgegangen, in der sich diese Tatsache abgespielt hat. Das Reich, in das der Drache verstoßen wurde, ist zur «Natur» geworden, die eine Materialität angenommen hat, durch die sie für Sinne sichtbar

werden kann; es ist gewissermaßen der Bodensatz der früheren Welt. Das Reich, in dem Michael sich seinen geistergebenen Willen bewahrt hat, ist «oben» gereinigt geblieben, wie eine Flüssigkeit, aus der sich ein erst gelöster Zusatz als Bodensatz ergeben hat. Dieses Reich ist fortan bleibend ein solches, das Sinnen verborgen sein muß.

Die außermenschliche Natur ist aber der Drachenmacht nicht verfallen. Diese konnte in ihr nicht zur Sichtbarkeit sich erkraften. Sie blieb als unsichtbarer Geist in ihr. Der mußte sein Wesen von ihr absondern. Sie wurde ein Spiegel der höheren Geistigkeit, von der er abgefallen war.

In diese Welt ward der Mensch hineingestellt. Er konnte teilnehmen an der Natur und an der höheren Geistigkeit. So ward er eine Art Doppelwesen. In der Natur selbst blieb der Drache machtlos. In dem, was im Menschen selbst als Natur lebt, erhielt er Macht. Im Menschen lebt, was dieser als Natur aufnimmt, als Begierde, als tierische Lust. In diese Sphäre hat der abgefallene Geist Zutritt. Damit war der «Fall des Menschen» gegeben.

Der widersetzliche Geist ist in den Menschen verlegt. Michael ist seinem Wesen treu geblieben. Wendet sich der Mensch zu ihm mit dem Teil seines Lebens, das aus der höheren Geistigkeit urständet, dann entsteht in des Menschen Seele der «innere Kampf Michaels mit dem Drachen».

Solch eine Vorstellung war noch im achtzehnten Jahrhundert vielen Menschen geläufig. Ihnen war die äußere Natur der «Spiegel höherer Geistigkeit», die «Natur im Menschen» der Sitz der Schlange, die die Seele durch Hingabe an Michaels Kraft zu bekämpfen habe.

Wie konnte eine Seele, in der solche Vorstellungen lebendig waren, die äußere Natur ansehen? Die Zeit, da der Herbst naht, mußte die Erinnerung an den «Drachenkampf» des Michael bringen. Die Blätter entfallen den Bäumen, das blühend-sprossende Leben erstirbt. Wohlig nahm die Natur den Menschen im Frühling auf; wohlig pflegte sie ihn während des Sommers in den warmstrahlenden Sonnengaben. Wenn der

Herbst beginnt, hat sie nichts mehr für ihn. Ihre Niedergangskräfte dringen in Bildern durch seine Sinne ein. Er muß sich aus seinem Menschen selbst geben, was die Natur ihm vorher gegeben hat. Ihre Macht in ihm wird schwächer. Er muß aus dem Geiste sich Kräfte schaffen, die ihm helfen, wo die Natur machtloser für ihn wird. Der Drache verliert mit der Natur seine Macht. Michaels Bild taucht vor der Seele auf. Das Bild des Drachenbekämpfers. Es war abgelähmt, da die Natur und mit ihr der Drache mächtig war. Aus dem heranströmenden Froste taucht dieses Bild auf.

Aber das Bild ist für die Seele eine Realität. Es ist, als ob der Vorhang in die geistige Welt sich öffnete, der von der Sommerwärme geschlossen war.

Der Mensch lebt das Leben des Jahreslaufes mit. Der Frühling ist irdischer Wohltäter; aber er spinnt den Menschen in das Reich ein, in dem der «Widersacher» seine unsichtbare Macht in ihm als Häßlichkeit der Schönheit der Natur gegenüberstellt. Im Herbstbeginn erscheint der Geist der «starken Schönheit», da die Natur «ihre Schönheit» verbirgt und damit auch den Widersacher in die Verborgenheit treibt.

So waren die Empfindungen vieler, die in älteren Zeiten das Michaelfest in ihrem Herzen feierten. Was zu alledem der Mensch der Gegenwart zu sagen hat, der neben der Natur- eine Geist-Erkenntnis gelten läßt, das soll Inhalt einer Betrachtung in dem nächsten Aufsatz sein.

DER MICHAELSTREIT VOR DEM BEWUSSTSEIN DER GEGENWART

II

In dem Bilde «der Streit Michaels mit dem Drachen» lebte ein starkes Bewußtsein davon, daß der Mensch durch seine eigenen Kräfte der Seele eine Lebensrichtung geben müsse, die ihr die Natur nicht geben kann. Die heutige Seelenverfassung ist geneigt, einem solchen Bewußtsein mit Mißtrauen zu begegnen. Sie fürchtet, durch dasselbe der Natur entfremdet zu werden. Sie möchte die Natur in ihrer Schönheit, in ihrem sprießenden, sprossenden Leben genießen, und sich diesen Genuß nicht rauben lassen durch die Vorstellung von einem «Abfall der Natur vom Geiste». Sie möchte auch in dem Erkennen die Natur sprechen lassen und sich nicht in das Phantastische verlieren, indem sie dem Geist, der sich über die Naturanschauung erhebt, eine Stimme beim Erstreben der Wahrheit über das Wesen der Dinge zugesteht.

Goethe hat eine solche Furcht nicht gehabt. Er empfand ganz gewiß in der Natur nichts Geistfremdes. Sein Gemüt stand weit offen der Schönheit, der inneren Kraft alles Natürlichen. Im Leben der Menschen berührte ihn vieles Unharmonische, Zerrissene, in Zweifel Werfende. Dem gegenüber fühlte er einen inneren Drang, mit der ewigen Konsequenz und Ausgeglichenheit der Natur zu leben. Aus solchem Leben hat er leuchtende Perlen seiner Dichtung herausgezaubert.

Aber in ihm war auch etwas von der Empfindung, das Werk des Menschen müsse durch eigenes Schaffen das Werk der Natur erst vollenden. Alle Schönheit der Pflanze empfand Goethe. Aber er empfand auch etwas Unvollendetes in dem Naturleben, das die Pflanze vor den Menschen hinstellt. Es liegt mehr in dem, was innerlich in der Pflanze webt und wirkt, als in dem, was in begrenzter Gestalt von ihr vor dem Auge steht.

Neben dem, was die Natur erreicht, empfand Goethe noch etwas wie «Absichten der Natur». Davon, daß man mit einer solchen Vorstellung die Natur personifiziere, ließ sich Goethe

nicht beirren. Er war sich bewußt, daß er nicht aus einer persönlichen Willkür solche Absichten in das Pflanzenleben hineinträume, sondern daß er sie völlig objektiv in demselben schaue, wie er die Farbe der Blüte schauen kann.

Deshalb war er ungehalten, als Schiller ihm sein Bild von dem inneren Werdestreben der Pflanze, das er einmal vor den Augen des Dichterfreundes mit wenigen Strichen hinzeichnete, als «Idee» und nicht als «Erfahrung» bezeichnete. Er erwiderte dem Freunde, daß, wenn dieses eine «Idee» sei, er eben seine Ideen mit Augen schaue, wie er Farben und Formen mit Augen wahrnehme.

Goethe hatte eben eine Empfindung dafür, daß in der Natur nicht nur ein aufsteigendes, sondern auch ein absteigendes Leben ist. Er empfand das Keimen, Sprossen, Blühen, Fruchten; aber er empfand auch das Welken, Abblassen, Verdorren, Ersterben. Er empfand den Frühling; aber er empfand auch den Herbst, er konnte im Sommer durch das eigene Gemüt die Entfaltung der Natur in sich miter*leben*; aber er konnte auch im Winter mit demselben offenen Gemüte mit der Natur mit*sterben*.

Man wird in Goethes Werken diese zwiefältige Naturempfindung mit Worten nicht vollinhaltlich ausgesprochen finden. Aber man kann sie aus seiner ganzen Seelenhaltung herausfühlen. Es war in ihr noch ein Nachklang der alten Empfindung vom «Streite Michaels mit dem Drachen». Aber diese Empfindung war in das Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen heraufgehoben.

Goethes Seelenhaltung hat nach dieser Richtung im neunzehnten Jahrhundert keine Fortsetzung gefunden. Die neuere Geistesanschauung muß zu einer solchen Fortsetzung hinstreben.

Die Naturempfindung ist keine vollendete, wenn der Mensch nur das Keimen, Sprossen, Blühen, Fruchten in seinem Innern miterlebt; er muß auch den Sinn für das Welken, Ersterben haben. Er wird dadurch der Natur nicht entfremdet. Er verschließt sich vor ihrem Frühling und Sommer nicht. Aber er fühlt auch ihren Herbst und Winter.

Der Frühling und der Sommer fordern Hingabe des Menschen an die Natur; der Mensch lebt sich aus sich heraus und in die Natur hinein. Der Herbst und der Winter regen an, sich in das Menschliche zurückzuziehen und dem Absterben der Natur die Auferstehung der Seelen- und Geisteskräfte entgegenzustellen. Der Frühling und der Sommer sind die Zeiten des Naturbewußtseins der Menschenseele; der Herbst und der Winter sind die Zeiten der Erfühlung des menschlichen Selbstbewußtseins.

Wenn der Herbst erscheint, dann nimmt die Natur ihr Leben in die Tiefen der Erde hinein; das Keimende, Fruchtende entzieht sie dem Auge des Menschen. In dem, was sie dem Auge zeigt, liegt nicht eine Erfüllung; da liegt eine Hoffnung: die Hoffnung auf den neuen Frühling. Die Natur läßt den Menschen allein mit sich.

Da beginnt die Zeit, in welcher der Mensch durch seine eigenen Kräfte sich beweisen muß, daß er lebe und nicht sterbe. Die Sommernatur hat dem Menschen gesagt: ich nehme dein «Ich» auf; ich lasse es mit den Blüten selber in meinem eigenen Schoße blühen. Die Herbstesnatur beginnt zum Menschen zu sagen: hole Kräfte aus den Tiefen deiner Seele, auf daß dein Ich in sich lebe, derweil ich mein Leben in die Tiefen der Erde verberge.

Goethe war unwillig, als sein Empfinden auf die Worte Hallers stieß: Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist; glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist. Goethe fühlte: Natur hat weder Kern noch Schale; alles ist sie mit einem Male.

Die Natur hat zum Leben das Sterben nötig; der Mensch kann auch das Sterben miter*leben*. Er kommt dadurch nur tiefer in das «Innere» der Natur hinein. Er erlebt in seinem organischen Innern seine Atmung, seinen Blutumlauf. Die sind *sein* Leben. Was in der Natur im Frühling keimt, es steht ihm in Wahrheit so nahe wie seine eigene Atmung; es lockt seine Seele in das Naturbewußtsein hinaus; was im Herbste erstirbt, es steht ihm nicht ferner als das Kreisen seines Blutes; es stählt in seinem Innern das Selbstbewußtsein.

Das Fest des Selbstbewußtseins, das dem Menschen seine echte Menschlichkeit nahebringt: es ist da, wenn die Blätter fallen; der Mensch hat nur nötig, sich dessen bewußt zu werden. Es ist das Michaelfest, das Fest des Herbstbeginnes. Das Bild des siegenden Michaels kann da sein: es lebt in dem Menschen, der im Sommer liebend in die Natur aufgegangen ist, der aber den Schwerpunkt seines Wesens verlieren müßte, wenn er aus dem Verlorensein in der Natur nicht aufsteigen könnte, zu dem Erkraften des eigenen Geisteswesens.

GOETHES GEISTIGE UMGEBUNG UND DIE GEGENWART

Die Betrachtungen, die hier über das Bild vom «Streite des Michael mit dem Drachen» gegeben worden sind, mußten den Blick zurücklenken in die menschliche Seelenverfassung einer verhältnismäßig noch nicht weit zurückliegenden Vergangenheit. Es mußte darauf hingewiesen werden, wie noch im achtzehnten Jahrhundert Ideen gelebt haben, die als eine Erkenntnisgrundlage angesehen worden sind, während sie heute in das Gebiet menschlicher Phantasien geworfen werden.

Das Bild der Goetheschen Weltanschauung wird nur lebendig vor der Seele des Gegenwartsmenschen stehen können, wenn diese Tatsache richtig gewürdigt wird. In den siebziger und achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts liegt der Punkt in Goethes Leben, in dem sich seine Weltanschauung die Richtung gegeben hat, die ihr dann für eine weitere reiche Entwicklung geblieben ist. Goethe hat da durch Aufnahme der Naturerkenntnis in seine Denkart sich den innerlichen Ruck gegeben, der für ihn charakteristisch ist. Nicht in Abkehr von einer echten Anschauung der Natur, sondern im Einklang mit ihr wollte er die Höhen geistiger Erfassung des Weltenwesens erreichen.

Man wird diesen Ruck nur recht verstehen können, wenn man auf die geistige Umgebung Goethes sieht. Wenn man

sieht, wie innerhalb dieser Umgebung er mit seinem Streben allein stand.

Von den vielen Erscheinungen, die dies bezeugen, ist die folgende vielleicht die nicht am wenigsten bedeutsame.

Im Jahre 1782 erschien von dem so liebenswürdigen Matthias Claudius die Übersetzung des Buches «Des Erreurs et de la Vérité». Das Buch rührte von St. Martin, dem sogenannten «unbekannten Philosophen» her. Es stellt das Streben dar, durch Anknüpfung an Urweisheiten der Menschheit zu einer befriedigenden Weltanschauung zu kommen. Damit aber wird darauf gedeutet, daß diejenigen, welche sich in der Richtung dieses Buches mit ihrem Denken bewegten, keine Möglichkeit sahen, von den Gesichtspunkten aus, zu denen die naturwissenschaftliche Denkungsart kommen kann, eine innerliche Erkenntnisbefriedigung zu erlangen. Goethe wollte das aber mit aller Energie.

Heute darf insbesondere der Umstand interessieren, *daß* in Goethes Zeitgenossen ein *Bedürfnis* nach derjenigen Ideenrichtung entstehen konnte, die in St. Martin verkörpert ist.

Die naturwissenschaftliche Denkungsart drängte nach einer Welt-erfassung hin, die für die eigentliche Erkenntnis die moralischen Impulse ganz ausschließt. Diese können ihr nur als etwas gelten, das abseits von den Naturideen in der menschlichen Seele aufleuchtet. Die natürliche Weltentwickelung, auf die der menschliche Blick gerichtet ist, muß ihr gemäß, nach Anfang und Ende ohne den Einschlag moralischer Ideen gedacht werden. In den Weltnebeln, aus denen Welten hervorgehen, die zuletzt auch den natürlichen Menschen aus sich erstehen lassen, wirken keine moralischen Impulse.

Abseits von dieser Naturanschauung standen – um Goethe herum – noch diejenigen, die nach so etwas verlangten, wie es ihnen Matthias Claudius durch die Übersetzung von St. Martins Werk geben wollte*. Goethe aber stand in der Naturan-

* Es darf hier darauf verwiesen werden, daß im Stuttgarter «Kommender Tag-Verlag» die schon selten gewordenen Werke St. Martins wieder erschienen sind.

schauung drinnen. Andere wollten außer der Naturanschauung die Erkenntnis des Menschen mit der moralischen Weltordnung verbinden; er wollte dies *innerhalb* derselben erreichen.

St. Martin redet von einer vorzeitlichen schweren Urschuld, einer Ursünde des Menschen. Dieser war einst aus einer übersinnlichen Welt heraus in seinem wahren Wesen gestaltet. Er ist es nicht mehr. Er trägt jetzt ein anderes Wesen an sich. Er ist von sich selbst abgefallen. Er hat sich mit den Stoffen der sinnlichen Welt so umkleidet, wie es seinem ursprünglichen Wesen nicht angemessen ist. Dieser Abfall erstreckt sich bis in die einzelnen Erscheinungen des Lebens hinein. Eine solche ist die Sprache. Wie der Mensch in den einzelnen Gebieten der Erde jetzt spricht, so kann er nicht mit seinen Worten das wahre Wesen der Dinge treffen. Er muß an ihrer Äußerlichkeit hängen bleiben. Für den noch nicht von sich abgefallenen Menschen war eine Ursprache bestimmt, welche mit den in den Dingen der Welt wirkenden Schöpferkräften eine Einheit bildete.

Mit solchen Ideen wird die Naturordnung an eine moralische Ordnung angeknüpft. In einer Welt von rein natürlicher Entwickelung hat diese moralische Ordnung keinen Platz.

Im Grunde mußte für die Anhänger St. Martins alle Erkenntnis darin bestehen, durch eine Entfaltung des menschlichen Innern die ursprüngliche Seelenverfassung des Menschen wieder zu erringen.

Von einem solchen Streben sind die Werke St. Martins erfüllt. Sie konnten nur Menschen befriedigen, die auch in der Naturerkenntnis ein Ergebnis des menschlichen Abfalles von sich selbst erblickten. Die Urschuld hat diese Erkenntnis gezeugt, so mußten sie meinen; und wahre Erkenntnis kann nur errungen werden außerhalb der Naturanschauung.

Diese Gesinnung gibt diesen Werken für den heutigen Menschen etwas Fremdes. Sie mußte das auch schon für Goethe. Wieviel ihm selbst gerade von St. Martin bekannt geworden ist, darauf kommt es nicht an. Sondern darauf, daß es in seiner Zeit Menschen gab, deren Geistesbedürfnisse durch die Hin-

neigung zu St. Martin befriedigt werden konnten. *Das* bezeichnet die Seelenverfassung Vieler, denen gegenüber er sich innerlich behaupten mußte.

Er konnte sich nicht abseits von der Naturanschauung stellen. Er konnte zum Anschauen des Geistes nur gelangen, wenn sich ihm durch die Beobachtung der Naturerscheinungen das Geistige erschloß. Für ihn ist der Mensch nicht von seiner ursprünglichen Wesenheit abgefallen, sondern er trägt sie in sich; nur zunächst für ihn selber unwahrnehmbar. Aber gerade durch diese Unwahrnehmbarkeit im Anfange seines Lebens ist der Mensch imstande, durch die eigenen Kräfte sich zu der Anschauung seines wahren Wesens hindurchzuringen. Naturanschauung ist für Goethe nicht Ergebnis eines menschlichen Abfalles, sondern die Grundlage des Aufstieges zu sich selbst, der in jedem Augenblicke möglich ist. Damit aber hat Goethe die wahre Idee der seelischen Freiheit seiner Weltanschauung einverleibt. Sie ist in seinen Werken wohl nirgends ganz deutlich ausgesprochen. Aber sie liegt verborgen in ihnen. Wer sie sucht, der findet sie, wenn er sich an die Denkungsart Goethes hingibt.

Man wird Goethe in die Gegenwart nur richtig hineinstellen, wenn man dies bemerkt. Er hat in den achtziger Jahren in sich die unbesiegliche Sehnsucht empfunden, aus seiner geistigen Umgebung zu fliehen. Er hat in Italien nicht Italien gesucht: er hat durch die Anschauungen, die er da erlangen konnte, sich selbst, sein eigenes wahres Wesen gesucht. Verfolgt man Goethe während seiner italienischen Reise, so sieht man *den* Goethe, der der Welt so wertvoll geworden ist, Stufe nach Stufe entstehen.

Darinnen liegt eben der Freiheitscharakter in einem wahren, echten menschlichen Streben. Bei Goethe liegt darinnen das ganz Neue, das mit ihm in die Seelenverfassung der Menschen gekommen ist. Das ist in ihm auch eine Verbindung mit dem Michael-Impuls. Es ist diejenige, die er in einer ihm fremden Umgebung nicht gewinnen konnte, die er aber durch eine einzigartige Versenkung in sich selbst gewonnen hat.

Dadurch ist er demjenigen so nahe, der heute nach Geist-Erkenntnis sucht. Er hat sich in seiner Zeit oft recht fremd gefühlt; der heutige Geist-Sucher fühlt sich bei ihm so heimisch.

VOM SEELENLEBEN

I. Das Seelenwesen im Dämmerdunkel des Traumes

Will der Mensch innerhalb des gewöhnlichen Erlebens sein Seelenwesen anschauen, so kann es nicht genügen, daß er den geistigen Blick nur gewissermaßen rückwärts wendet, um in sich hineinblickend das zu sehen, was er als ein in die Welt Hinausschauender ist. Er sieht auf diese Art nichts Neues. Er sieht, was er als Weltbetrachter ist, nur in einer andern Richtung. – Er ist im wachen Leben fast ganz an die Außenwelt hingegeben. Er lebt in seinen Sinnen. In deren Eindrücken lebt die Außenwelt weiter fort in dem menschlichen Innern. In diese Eindrücke weben sich die Gedanken. Auch in ihnen lebt die Außenwelt. Nur die Kraft, mit der die Außenwelt in den Gedanken ergriffen wird, kann als Eigenwesenheit des Menschen empfunden werden. Aber diese Empfindung einer Eigenkraft hat einen ganz allgemeinen, unbestimmten Charakter. Man kann in ihr mit dem gewöhnlichen Bewußtsein nichts unterscheiden. Wäre man darauf angewiesen, in ihr das Seelenwesen zu erkennen, so hätte man von demselben nichts als eine unbestimmte Eigen-Empfindung, von der man nicht wüßte, *was* sie ist.

Es ist das Unbefriedigende der auf diese Art zustande gekommenen Selbstbeobachtung, daß ihr das Seelenwesen sofort entschlüpft, da sie es fassen will. Menschen, die ernsthaft nach Erkenntnis streben, können durch dies Unbefriedigende zur Verzweiflung an aller Erkenntnis getrieben werden.

Deshalb haben sinnende Menschen fast immer auf andern Wegen als durch solche Selbstbeobachtung die Erkenntnis des Seelenwesens gesucht. Sie fühlten im Sinnes-Anschauen und im gewöhnlichen Denken das Hingegebensein jener unbe-

stimmten Eigen-Empfindung an den Körper. Sie erkannten, daß die Seele, solange sie in dieser Hingebung verharrt, durch Selbstbeobachtung nichts von ihrem Eigenwesen erkennen kann.

Ein Gebiet, auf das sie dies Gefühl lenkte, ist der Traum. Sie wurden gewahr, daß die Bilderwelt, die der Traum heranzaubert, mit jener unbestimmten Eigen-Empfindung etwas zu tun habe. Diese stellte sich ihnen gewissermaßen als die leere Tafel dar, auf der der Traum seine Bilder malt. Und dann erkannten sie, daß die Tafel selbst der Maler ist, der an und in sich malt.

So wurde ihnen das Träumen die flüchtige Tätigkeit im Menschen-Innern, welche die unbestimmte Eigen-Empfindung des Seelenwesens mit Inhalt erfüllt. Ein fragwürdiger Inhalt; aber der einzige, den man zunächst vom Seelenwesen haben kann. Ein Anschauen, herausgehoben aus der Helligkeit des gewöhnlichen Bewußtseins, gestoßen in das Dämmerdunkel das Halb-Bewußtseins; aber in der einzigen Gestalt, in der es für das alltägliche Leben zu erreichen ist.

Aber trotz dieses Dämmerdunkels ergibt sich, zwar nicht für die denkende Selbstbeobachtung, wohl aber für das innerliche Sich-Ertasten ein sehr Bedeutungsvolles. Eine Verwandtschaft des Träumens mit der schaffenden Phantasie läßt sich seelisch ertasten. Man fühlt, daß, was im Traume luftig webt, im Phantasie-Schaffen ergriffen wird vom Körper-Innern. Und dieses Körper-Innere zwingt die Traumbildnerkraft, abzulassen von ihrer Willkür und sich umzugestalten zu einer Tätigkeit, die in zwar freier Weise aber doch nachbildet, was in der Sinneswelt vorhanden ist.

Hat man sich bis zu einem solchen Ertasten der Innenwelt durchgerungen, so kommt man bald um einen Schritt weiter. Man wird gewahr, wie die traumbildende Kraft eine noch innigere Verbindung mit dem Körper eingehen kann. Man schaut diese ahnend in der Tätigkeit der Erinnerung, des Gedächtnisses. In diesem zwingt der Körper die traumbildende Kraft in eine noch stärkere Treue gegenüber der Außenwelt hinein als in der Phantasie.

Ist dies durchschaut, dann bleibt nur noch ein Schritt dazu, anzuerkennen, daß auch im gewöhnlichen Denken und sinnlichen Wahrnehmen die traumbildende Kraft als Seelenwesen zum Grunde liegt. Sie ist da *ganz* an den Körper hingegeben, während sie in Phantasie und Gedächtnis noch etwas von ihrem Eigenweben zurückbehält.

Das gibt dann ein Recht, im Träumen das Seelenwesen zu vermuten, das sich von dem Hingegebensein an den Körper befreit und in seiner Eigenheit lebt.

So wurde der Traum das Feld vieler Seelensucher.

Aber er verweist den Menschen in ein recht unsicheres Gebiet. In der Hingabe an den Körper wird das Seelenwesen in die Gesetze eingespannt, von denen die Natur durchsetzt ist. Der Körper ist ein Teil dieser Natur. Indem sich das Seelenwesen an den Körper hingibt, verwebt es sich zugleich in die Gesetzmäßigkeit der Natur. – Die Mittel, durch die es sich so dem Naturdasein anpaßt, empfindet es als *Logik*. In dem logischen Denken über die Natur fühlt die Seele sich sicher. In der traumbildenden Kraft entreißt sie sich diesem logischen Denken über die Natur. Sie geht in ihr Eigenwesen zurück. Damit aber verläßt sie gleichsam die wohlgepflegten und gerichteten Landwege des inneren Lebens und begibt sich hinaus in das verfließende, weglose Meer des geistigen Daseins.

Die Schwelle zur geistigen Welt scheint überschritten; aber nach dem Überschreiten bietet sich nur das bodenlose, richtungslose geistige Element dar. Seelensucher, die so die Schwelle überschreiten wollen, finden das reizvolle, aber auch zweifel-erregende Gebiet des Seelenlebens.

Es ist voller Rätsel. Bald webt es aus den äußeren Erlebnissen luftige Zusammenhänge, die der Naturgesetzmäßigkeit spotten; bald gestaltet es Sinnbilder der inneren körperlichen Vorgänge und Organe. Das zu stark pochende Herz erscheint als kochender Ofen im Traume; die schmerzende Zahnreihe als ein Zaun mit schadhaften Pflöcken. – Und sich selbst lernt da der Mensch auf eine eigentümliche Art kennen. Sein triebhaftes Leben gestaltet sich zu den Bildern bedenklicher Traum-

handlungen, die er im wachen Dasein weit von sich weisen würde. Besonderes Interesse erregen bei den Seelensuchern diejenigen Träume, die prophetischen Charakter haben, oder in denen die Seele Fähigkeiten sich erträumt, die ihr im wachen Zustande ganz abgehen.

Die Seele erscheint da losgelöst von ihrem Eingespanntsein in die Körper- und Naturtätigkeit. Sie will selbständig sein. Sie schickt sich an zu dieser Selbständigkeit. Aber sofort, wenn sie sich entfalten will, zieht ihr die Körper- und Naturtätigkeit nach. Sie will nichts wissen von Naturgesetzlichkeit; aber die Tatsachen der Natur erscheinen im Traume als Naturwidrigkeiten. Sie will wissen von den inneren Körperorganen oder Körpertätigkeiten. Aber sie bringt es nicht zu klaren Bildern dieser Organe oder Tätigkeiten, sondern nur zu Sinnbildern, die den Charakter der Willkür an sich tragen. Das äußere Natur-Erleben wird aus der Bestimmtheit gerissen, in der es sich durch Sinnes-Wahrnehmung und Denken befindet; das Erleben des Menschen-Innern beginnt; es beginnt aber in einer dunklen Gestalt. Naturanschauung wird verlassen; Selbstanschauung wird nicht wahrhaft erreicht. Die Erforschung des Traums versetzt den Menschen nicht in die Lage, das Seelenwesen in seiner echten Gestalt zu schauen. Er hat es durch ihn zwar geistig faßbarer vor sich als in der denkenden Selbstbeobachtung; aber doch so wie etwas, das man eigentlich sehen sollte, das man aber nur wie durch eine Hülle greifen kann.

Über das Sehen der Seele durch die Geist-Erkenntnis soll der zweite Teil des Artikels sprechen.

II. Das Seelenwesen in der Helligkeit der Geist-Anschauung

Nimmt man zu den Traumerscheinungen seine Zuflucht, um das Seelenwesen kennen zu lernen, so ist man zuletzt zu dem Geständnis gezwungen, daß man das Gesuchte mit einer Maske vor sich hat. Hinter den Verbildlichungen körperlicher Zustände und Vorgänge, hinter den naturwidrig zusammenge-

stellten Erinnerungserlebnissen darf man die Tätigkeit der Seele vermuten. Nicht behaupten aber kann man, daß man der wirklichen Gestalt des Seelischen gegenübergestellt ist.

Nach dem Erwachen wird man gewahr, wie das Tätige des Traumes in die Wirksamkeit des Körpers eingesponnen und durch diesen an die sinnliche Außenwelt hingegeben ist. Durch den rückwärts gewendeten Blick der Selbstbeobachtung sieht man nur die Bilder der Außenwelt im seelischen Leben, nicht dieses selbst. Die Seele entschlüpft dem gewöhnlichen Bewußtsein in dem Augenblicke, da man sie erkennend erfassen will.

Mit der Betrachtung des Traumes an die Wirklichkeit des Seelischen heranzukommen, kann man nicht hoffen. Man müßte durch eine starke innere Tätigkeit die Verbildlichungen der Körperzustände und Körpervorgänge, und die Erinnerungserlebnisse austilgen, um die seelische Tätigkeit in ihrer ureigenen Gestalt zurückzubehalten. Und man müßte dann das Zurückbehaltene betrachten können. Das ist unmöglich. Denn der Träumende ist in einem passiven Zustande. Er kann keine Eigentätigkeit entfalten. Mit dem Verschwinden der Seelenmaske verschwindet zugleich die Empfindung des eigenen Selbstes.

Anders steht es für das wache Seelenleben. In diesem kann die Eigentätigkeit nicht nur aufrechterhalten bleiben, wenn man austilgt, was man von der Außenwelt wahrnimmt; sie kann auch in sich selbst verstärkt werden.

Es geschieht dieses, wenn man wachend im Vorstellen sich so unabhängig von der sinnlichen Außenwelt macht, wie man im Traume ist. Man wird dann zum vollbesonnenen, wachen Nachahmer des Traumes. Damit aber fällt sogleich alles Illusorische des Traumes weg. Der Träumende hält seine Traumbilder für Wirklichkeiten. Der Wache durchschaut ihre Unwirklichkeit. Der gesunde Wachende als Nachahmer des Traumes kann seine Bilder nicht für Wirklichkeiten halten. Er bleibt sich bewußt, daß er in selbstgeschaffenen Illusionen lebt.

Aber er wird diese Illusionen nicht zustande bringen, wenn er nur bei dem gewöhnlichen Grade des Bewußtseins stehen bleibt. Er muß für eine Erkraftung dieses Bewußtseins sorgen. Man kann dies erreichen durch ein stets vom Neuen von innen sich anfachendes Denken. Die innere seelische Aktivität wächst mit diesem fortgesetzten Anfachen. (Ich habe die entsprechende innere Betätigung in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft» in den Einzelheiten beschrieben.)

Man kann auf diese Art das, was durch die Seele im Dämmerdunkel des Traumes geschieht, in das helle Licht des Bewußtseins rücken. Man vollzieht damit das Entgegengesetzte von dem, was durch Fremd- oder Autosuggestion geschieht. Bei diesem wird *aus* dem Halbdunkel und *in* diesem Halbdunkel etwas in das Seelenleben gerückt, das man dann für Wirklichkeit ansieht. Bei der gekennzeichneten vollbesonnenen Seelentätigkeit wird mit hellem Bewußtsein etwas vor die innere Anschauung gestellt, das man im vollsten Sinne des Wortes *nur* als Illusion ansieht.

Man kommt so dazu, den Traum zu zwingen, sich in die Bewußtseinshelle zu stellen. Er stellt sich sonst nur vor das abgeschwächte, halbwache Bewußtsein hin. Er scheut die Bewußtseinshelle. Er verschwindet vor ihr. Das verstärkte Bewußtsein hält ihn fest.

In diesem Festhalten gewinnt er nicht an Kraft. Im Gegenteil: er verliert an Kraft. Dafür aber wird das Bewußtsein veranlaßt, sich selbst Kraft zuzuführen. Es ist da im Seelischen, wie es im Körperlichen ist, wenn man einen festen Körper in Dampf verwandelt. Der feste Körper gibt sich seine Grenzen nach allen Seiten. Man kann diese Grenzen betasten. Sie bestehen für sich. Verwandelt man den festen Körper in Dampf, dann muß man ihn, damit er sich nicht nach allen Seiten verflüchtigt, durch feste Wände einschließen. So muß die Seele, will sie den Traum wachend festhalten, sich gewissermaßen zum kräftigen Behälter gestalten. Sie muß sich in sich erkraften.

Diese Erkraftung braucht sich die Seele nicht zu leisten, wenn sie in sich Bilder der äußeren Sinneswelt wahrnimmt. Da sorgt das Verhältnis des Körpers zur Außenwelt dafür, daß die Seele erregt ist, diese Bilder zu halten. Träumt die Seele wachend im sinnlich Unwirklichen, dann muß sie durch ihre eigene *Kraft* dieses sinnlich Unwirkliche halten.

An dem vollbewußten Vorstellen des sinnlich Unwirklichen bildet man die Kraft heran, das geistig Wirkliche zu schauen.

Im Traum ist die Eigentätigkeit des Seelenwesens schwach. Der flüchtige Trauminhalt überwältigt diese Eigentätigkeit. Diese Übermacht des Traumes bewirkt, daß die Seele ihn für Wirklichkeit hält. Im gewöhnlichen sinnlichen Bewußtsein fühlt sich die Eigentätigkeit als Wirklichkeit neben der Wirklichkeit der Sinnenwelt. Aber die Eigentätigkeit kann sich nicht anschauen; alle Anschauung wird von den Bildern der Sinneswirklichkeit in Anspruch genommen. Lernt die Eigentätigkeit sich aufrechterhalten, indem sie sich bewußt mit sinnlich unwirklichem Inhalt erfüllt, so belebt sie nach und nach auch die Eigenanschauung in sich selbst. Sie lenkt nun nicht mehr bloß den Blick von der Außenanschauung in sich zurück; sie *schreitet* als Seelentätigkeit zurück und findet sich in ihrer geistigen Wesenheit; diese wird nun Inhalt ihrer Anschauung.

Während die Seele sich so in sich selber findet, wird ihr auch das Wesen des Träumens noch weiter beleuchtet. Sie wird deutlich gewahr, was sie vorher nur ahnen konnte, daß das Träumen im Wachen nicht aufhört. Es setzt sich fort. Aber der schwach wirkende Traum wird von dem sinnlichen Wahrnehmungsinhalt übertönt. Hinter der Bewußtseinshelle, die mit den Bildern der Sinneswirklichkeit erfüllt ist, dämmert eine Traumeswelt. Und diese ist, während die Seele wacht, nicht illusorisch wie die Traumwelt des Halbwachen. Im Wachen träumt der Mensch – unter der Bewußtseinsschwelle – von den inneren Vorgängen seines Körpers. Während durch das Auge die Außenwelt gesehen und durch die Seele vorgestellt wird, lebt im Hintergrunde der schwache Traum des Innengesche-

hens. Durch die Erstarkung der Eigentätigkeit der Seele wird allmählich die Anschauung der Außenwelt zur Traumschwäche *herabgedämpft*; und die Anschauung der Innenwelt in ihrer Wirklichkeit *erhellt*.

Im Anschauen der Außenwelt ist die Seele empfangend; sie erlebt die Außenwelt als das Schaffende und ihren eigenen Inhalt als das Nach-geschaffene. Für die Innenanschauung erkennt *sich* die Seele als das Schaffende. Und der eigene Körper enthüllt sich als das Nach-geschaffene. Der Gedanke der Außenwelt muß als *Bild* der Wesen und Vorgänge der Außenwelt empfunden werden. Der Menschenkörper kann vor der wirklichen Anschauung der Seele, die auf die geschilderte Art gewonnen wird, nur als Bild des geistigen Seelenwesens empfunden werden.

Im Traume löst sich die seelische Tätigkeit aus dem festen Verbande mit dem Körper, in dem sie im gewöhnlichen Wachsein ist; aber sie hält noch das lose Verhältnis fest, das sie erfüllt mit den Sinnbildern des Körperlichen und mit den Erinnerungserlebnissen, die auch durch den Körper gewonnen sind. Im geistigen Anschauen seiner selbst erkraftet sich das Seelenwesen so, daß ihm seine eigene höhere Wirklichkeit empfindbar und der Körper in seinem Charakter als Nach-Bild dieser Wirklichkeit erkennbar wird. (Die Fortsetzung dieser Betrachtung soll im nächsten Aufsatz gegeben werden.)

III. Das Seelenwesen auf dem Wege zur Selbstbeobachtung

Im Traume erfaßt sich das Seelenwesen in einer flüchtigen Gestalt, die eine Maske ist. Im traumlosen Schlafe verliert es sich scheinbar ganz. In der geistigen Selbstanschauung, die durch die besonnene Nachbildung des Träumens gewonnen wird, gelangt die Seele zu sich als schaffendes Wesen, deren Nachbild der Körper ist.

Aber der Traum steigt aus dem Schlafe auf. Wer es unternimmt, den Traum heraufzuholen in das helle Licht des Be-

wußtseins, der muß auch den Antrieb empfinden, noch weiter zu gehen. Er tut dies, wenn er versucht, den traumlosen Schlaf bewußt zu erleben.

Das scheint unmöglich zu sein. Denn im Schlafe hört eben die Bewußtheit auf. Und das Verlangen, bewußt die Bewußtlosigkeit erleben, erscheint wie eine Torheit.

Die Torheit tritt aber sogleich in eine andere Beleuchtung, wenn man sich den Erinnerungen gegenüberstellt, die man von einem gewissen Zeitpunkte an *rückwärts* bis zum letzten Aufwachen verfolgen kann. Man muß dabei nur so verfahren, daß man die Erinnerungsbilder ganz lebendig anknüpft an das, woran sie erinnern. Versucht man dann – nach rückwärts – fortzuschreiten bis zum nächsten vorläufig bewußten Erinnerungsbild, so liegt dies vor dem letzten Einschlafen. Hat man nun wirklich die Anknüpfung an das Erinnerte lebendig vollzogen, so entsteht eine innere Schwierigkeit. Man kann das Erinnerungsbild nach dem Aufwachen nicht an dasjenige vor dem Einschlafen heranbringen.

Das gewöhnliche Bewußtsein hilft sich über die Schwierigkeit dadurch hinweg, daß es die Anknüpfung an das Erinnerte nicht lebhaft vollzieht, und einfach das Aufwachebild an das Einschlafebild setzt. – Wer aber das Bewußtsein durch das besonnene Nachahmen des Träumens in seiner Empfindungsfähigkeit gehoben hat, dem fallen die beiden Bilder auseinander. Für ihn liegt ein Abgrund zwischen beiden. Aber, indem er diesen Abgrund bemerkt, füllt dieser sich auch schon für ihn aus. Der traumlose Schlaf hört auf, im Selbstbewußtsein ein leerer Zeitverlauf zu sein. Aus ihm taucht wie eine Erinnerung eine geistige Erfüllung der «leeren Zeit» auf. Allerdings wie eine Erinnerung an etwas, das das gewöhnliche Bewußtsein vorher gar nicht in sich gehabt hat. Aber es trägt trotzdem diese Erinnerung geradeso den Hinweis auf ein Erleben der eigenen Seele in sich wie nur irgendeine gewöhnliche Erinnerung. Dadurch aber sieht die Seele wirklich in das hinein, was ihr für das gewöhnliche Erleben – im traumlosen Schlafe – als bewußtlos verläuft.

Das ist der Weg, auf den das Seelenwesen noch tiefer in sich hineinschaut als in dem Zustand, der als Folge der bewußt-besonnenen Traum-Nachahmung eintritt. Durch diesen Zustand schaut die Seele auf ihr eigenes, den Körper gestaltendes Wesen. Durch das bewußte Durchdringen des traumlosen Schlafes schaut sie sich völlig losgelöst vom Körper in ihrem Eigenwesen.

Aber sie schaut nunmehr nicht nur auf das Gestalten des Körpers, sondern über dasselbe hinaus auf die Gestaltung des eigenen Wollens.

Das innere Wesen des Wollens bleibt für das gewöhnliche Bewußtsein so unbekannt wie die Erlebnisse des traumlosen Schlafens. Man erlebt einen Gedanken, der die Absicht des Wollens in sich schließt. Dieser Gedanke taucht unter in die undeutliche Welt der Gefühle und entschwindet in das Dunkel der körperlichen Vorgänge. Er taucht von außen wieder auf als der körperliche Vorgang der Armbewegung, die neuerdings durch einen Gedanken erfaßt wird. Es liegt zwischen den beiden Gedankeninhalten etwas wie der Schlaf zwischen den Gedanken vor dem Einschlafen und denen nach dem Aufwachen.

Aber wie das innere Schaffen der Seele am Körper dem ersten Schauen der Seele faßbar wird, so das Wollen über den Körper hinaus dem zweiten. Die Seele kann den Weg finden, ihr inneres Schaffen am Körper in seinem organischen Aufbau zu schauen; und sie kann auch auf den andern Pfad gelangen, wo ihr erfaßbar wird, wie sie am Körper schafft, um aus diesem das Wollen herauszuholen.

Und wie zwischen Schlafen und Wachen das Träumen liegt, so zwischen Wollen und Denken das Fühlen. Auf demselben Wege, der zur Durchleuchtung des Willensvorganges führt, liegt auch die Erhellung der Gefühlswelt.

Im ersten Schauen enthüllt sich die Seele ihr inneres Schaffen am Organismus. Im zweiten Schauen dringt sie zum Wollen. Aber der Offenbarung des Wollens nach außen muß ein inneres Schaffen vorangehen. Bevor der Arm gehoben wird, muß in

ihn der Schaffensstrom sich so ergießen, daß seinen Stoffwechselvorgängen, die in der Ruhe des Lebens erfolgen, solche eingeschoben werden, die als Gefühlsverlauf offenbar werden. Das Fühlen ist ein Wollen, das innerhalb des Menschen beschlossen bleibt; ein Wollen, das in der Entstehung festgehalten wird.

Die für das Fühlen und Wollen in den Körper eingeschobenen Vorgänge enthüllen sich für das zweite Schauen als Vorgänge, die denen entgegengesetzt sind, welche das Leben unterhalten. Es sind abbauende Vorgänge. In den aufbauenden Vorgängen gedeiht das Leben; aber es erstirbt in ihnen das Seelenwesen. Das Leben des Körpers, das selbst von der Seele aufgebaut wird, muß abgebaut werden, damit das Wesen und Wirken der Seele aus dem Körper sich entfalten kann.

Für die geistige Anschauung ist das Schaffen der Seele am Körper wie eine Erinnerung an etwas, das sie erst vollbracht hat, bevor sie sich selber im Wirken darlebt.

Damit aber erlebt sich die Seele als rein geistiges Wesen, das seinem Wirken die Gestaltung des Körpers hat vorangehen lassen, um an demselben die Grundlage für die ureigene, rein geistige Entfaltung zu haben. Die Seele gibt erst ihr Schaffen an den Körper hin, um, nachdem sie diesem Genüge getan hat, sich in freier Geistigkeit zu offenbaren.

Und diese Entfaltung des Seelenwesens beginnt schon mit dem Denken selbst, das sich aus der Sinneswahrnehmung heraus ergibt. Nimmt man einen Gegenstand wahr, so tritt schon die Seele in Tätigkeit. Sie gestaltet den entsprechenden Körperteil so, daß er geeignet wird, in dem Gedanken ein Spiegelbild des Gegenstandes zu entfalten. In dem Erleben dieses Spiegelbildes schaut dann die Seele das Ergebnis ihrer eigenen Tätigkeit an.

Man wird das Geistwesen der Seele niemals finden, wenn man über die Gedanken philosophiert, die vor dem gewöhnlichen Bewußtsein auftreten. Denn die Geisttätigkeit der Seele liegt nicht *in* diesen, sondern *hinter* ihnen. Es ist richtig, daß die Gedanken, welche die Seele erlebt, Ergebnisse der Gehirntä-

tigkeit sind. Aber die Gehirntätigkeit ist erst das Ergebnis der Geisttätigkeit der Seele. In der Verkennung dieser Tatsache liegt das Ungesunde der materialistischen Weltanschauung. Wenn diese aus allen möglichen wissenschaftlichen Voraussetzungen beweist, daß die Gedanken Ergebnisse der Gehirntätigkeit sind, so hat sie recht. Und eine Anschauung, welche in diesem Punkte eine Widerlegung liefern will, wird stets abprallen an dem, was der Materialismus zu sagen hat. Aber die Gehirntätigkeit ist Ergebnis von Geisttätigkeit. Um das zu durchschauen, genügt nicht die Wendung der Anschauung nach rückwärts in den Menschen hinein. Da stößt man auf die Gedanken. Und diese haben nur eine Bildwirklichkeit. *Diese* ist das Ergebnis des Körperlichen. Man muß im Rückwärtsschauen erstarkte und erkraftete Seelenfähigkeiten ins Leben treten lassen. Man muß die träumende Seele dem Dämmerdunkel des Traumes entreißen; da verflüchtigt sie sich nicht in Phantasmen, sondern legt ihre Maske ab, um als geistig im Körper schaffendes Wesen zu erscheinen. Man muß die schlafende Seele der Finsternis des Schlafes entreißen; da verschwindet sie nicht vor sich selbst, sondern stellt sich vor sich hin als rein geistiges Wesen, das im Wollen durch den Körper über diesen hinausschafft. (Der Schluß dieser Betrachtung soll im nächsten Aufsatz gegeben werden.)

IV. Das Seelenwesen in Seelenmut und Seelenangst

Die Denkgewohnheiten, die in der neueren Naturerkenntnis zur Anerkennung gekommen sind, können in der Seelenerkenntnis keine befriedigenden Ergebnisse liefern. Was man mit diesen Denkgewohnheiten erfassen will, muß entweder in Ruhe vor der Seele sich ausbreiten, oder, wenn es in Bewegung ist, muß die Seele sich selbst aus dieser Bewegung herausgehoben fühlen. Denn die Bewegung des Erkannten mitmachen, heißt, sich an dieses verlieren, in dasselbe gewissermaßen hinüberschlüpfen.

Wie aber soll die Seele *sich* in einer Erkenntnis erfassen, in der sie sich *verlieren* muß? Sie kann Selbst-Erkenntnis nur erwarten in einer Betätigung, in der sie sich selbst Schritt für Schritt *gewinnt*.

Das kann nur eine Betätigung sein, die schaffend ist. Aber da tritt für den Erkennenden sofort eine Unsicherheit ein. Er glaubt der persönlichen Willkür zu verfallen.

Diese Willkür ist es gerade, die er in der Naturerkenntnis dahingibt. Er schaltet sich aus und läßt die Natur in sich walten. Er sucht Sicherheit da, wo er mit dem seelisch-eigenen Wesen nicht hingelangt. In der Selbsterkenntnis kann er sich nicht so verhalten. Er muß *sich* überall dahin mitnehmen, wo er erkennen will. Er kann deshalb auf seinen Wegen keine Natur finden. Denn wo *sie* ihm begegnen würde, da wäre er schon nicht mehr.

Das aber gibt gerade die Empfindung, die man dem Geiste gegenüber braucht. Man kann nichts anderes erwarten, als daß man ihn da findet, wo die Natur in der Selbstbetätigung gewissermaßen dahinschmilzt. Wo man sich in dem Grade stärker fühlt, als man dieses Dahinschmelzen fühlt.

Erfüllt man daher die Seele mit etwas, das sich nachher so erweist wie der Traum in seinem Illusionscharakter, und erlebt man das Illusionäre in seinem vollen Wesen, dann erstarkt man im Eigenempfinden. Dem Traum gegenüber korrigiert man denkend den Glauben, den man an seine Wirklichkeit während des Träumens hat. In der Phantasietätigkeit hat man diese Korrektur nicht nötig, weil man diesen Glauben nicht hat. In der meditativen Seelenbetätigung, der man sich für die Geist-Erkenntnis ergibt, kann man sich mit der bloßen Denk-Korrektur nicht zufrieden geben. Man muß *erlebend* korrigieren. Man muß das illusionäre Denken in einer Tätigkeit schaffen, und es dann in einer ebenso starken anderen Tätigkeit auslöschen.

In dieser auslöschenden Tätigkeit erwacht dann die andere, die geisterkennende Tätigkeit. Denn ist das Auslöschen ein wirkliches, dann muß die Kraft dazu von einer ganz anderen Seite kommen als von der Natur. Was *diese* geben kann, hat

man in der erlebten Illusion verflüchtigt; was während der Verflüchtigung innerlich aufsteigt, ist nicht mehr Natur.

Bei dieser Betätigung muß sich etwas einstellen, das bei der Naturerkenntnis gar nicht in Frage kommt: innerlicher Mut. Durch diesen muß man halten, was innerlich aufsteigt. In der Naturerkenntnis will man nichts innerlich halten. Man läßt sich von dem Äußeren halten. Man braucht den innerlichen Mut nicht. Man verlernt ihn daher an ihr. Dieses Verlernen bewirkt dann die Ängstlichkeit, wenn das Geistige in die Erkenntnis eintreten soll. Man hat Angst davor, daß man ins Leere greifen könnte, wenn man nicht mehr die Natur betasten soll.

Diese Angst steht an der Schwelle zur Geist-Erkenntnis. Und diese Angst bewirkt, daß man zurückzuckt vor dieser Erkenntnis. Und man wird nun, statt im Vorwärtsdringen, im Zurückzucken schöpferisch. Man läßt nicht den Geist in sich schaffende Erkenntnis gestalten; man erfindet sich eine Scheinlogik, die die Berechtigung der Geist-Erkenntnis bestreitet. Alle möglichen Scheingründe stellen sich ein, die es einem ersparen, das Geistige anzuerkennen, weil man in Angst vor ihm zurückbebt.

Statt der Geist-Erkenntnis steigt aus dem Schöpferischen, das nun einmal in der Seele erscheint, wenn diese von der Natur sich zurückzieht, die Feindin der Geist-Erkenntnis auf: zuerst der Zweifel an aller Erkenntnis, die über die Natur hinausliegt; und dann, wenn die Angst wächst, die Wider-Logik, welche alle Geist-Erkenntnis in das Gebiet des Phantastischen verweisen möchte.

Wer im Geist sich erkennend bewegen gelernt hat, der schaut in den Widerlegungen dieser Erkenntnis oftmals deren stärkste Beweise. Denn ihm wird klar, wie der Widerlegende Schritt vor Schritt seine Angst vor dem Geiste in der Seele hinunterwürgt, und wie er im Würgen seine Scheinlogik erzeugt. Mit einem solchen Widerlegenden ist zunächst kaum zu reden. Denn die Angst, die ihn befällt, taucht im Unterbewußten auf. Das Bewußtsein will sich vor dieser Angst retten. Es fühlt zunächst, daß diese Angst, wenn sie käme, Schwachheit des Erlebens über das ganze innere Sein ausgießen würde. Vor dieser

Schwachheit kann die Seele allerdings nicht weglaufen; denn man fühlt sie aus dem Innern aufsteigen. Im Weglaufen würde man überall mitlaufen. Wer in der Natur-Erkenntnis weiterschreitet und in der Hingabe an sie das eigene Selbst bewahren muß, der fühlt immer, wenn er den Geist nicht anzuerkennen vermag, diese Angst. Sie wird mitlaufen, wenn er mit der Geist-Erkenntnis nicht auch die Natur-Erkenntnis einstellen will. Er muß sie im Weiterschreiten in der Natur-Erkenntnis irgendwie loswerden. In der Realität kann er das nicht. Denn sie erzeugt sich im Unterbewußten während des Natur-Erkennens. Sie will stets herauf aus dem Unterbewußtsein in das Bewußtsein. Deshalb *widerlegt* er in der Gedankenwelt, was er aus der Wirklichkeit des Seelen-Erlebens nicht fortschaffen kann.

Und diese Widerlegung: sie ist eine illusionäre Gedankenschicht über der unterbewußten Angst. Der Widerleger hat nicht den Mut gefunden, da, wo er die Illusion im meditativen Leben austilgen sollte, um zur geistigen Wirklichkeit zu kommen, dem Illusionären zu Leibe zu rücken. Deshalb schiebt er in diese nun auftauchende Region seines Seelenlebens die Scheingründe der Widerlegung hinein. Sie beruhigen sein Bewußtsein; er fühlt seine im Unterbewußtsein doch bleibende Angst nicht mehr.

Die Ableugnung der geistigen Welt ist ein Weglaufenwollen vor dem eigenen Seelenwesen. Das aber stellt eine Unmöglichkeit dar. Man *muß* bei sich selber bleiben. Und weil man wohl weglaufen, aber nicht *sich* entlaufen kann, sorgt man dafür, daß man im Weiterlaufen sich nicht mehr sieht. Es wird aber mit dem ganzen Menschenwesen seelisch, wie es mit dem Auge wird, wenn es der Star ergreift. Das Auge kann dann nicht mehr sehen. Es ist in sich verfinstert.

So verfinstert der Widerleger der Geist-Erkenntnis seine Seele. Er bewirkt ihre Trübung durch die aus der Angst geborenen Scheingründe. Er meidet die gesunde Seelen-Erhellung; er schafft sich eine ungesunde Seelenverfinsterung. Die Ablehnung der Geist-Erkenntnis hat ihren Ursprung in der Starerkrankung der Seele.

So wird man zuletzt auf die innere geistige Stärke der Seele geführt, wenn man die Berechtigung der Geist-Erkenntnis durchschauen will. Und der Weg zu einer solchen Erkenntnis kann nur durch die Erkraftung des Seelenwesens führen. Die für die Geistes-Erkenntnis vorbereitende meditative Tätigkeit der Seele ist ein stufenweises Besiegen der «Angst vor dem Leeren» des Seelenwesens. Aber diese Leere ist nur eine «Leere der Natur», in der sich die «Fülle des Geistes» offenbaren kann, wenn man sie ergreifen will. Und in dieser «Fülle des Geistes» taucht die Seele nicht mit der Willkür ein, die ihr eignet, wenn sie sich durch den Körper im Naturdasein betätigt; sie taucht in sie ein, indem ihr der Geist den schaffenden Willen zeigt, vor dem die nur innerhalb des Natürlichen bestehende Willkür so dahinschmilzt wie die Natur selbst.

DAS GEISTIGE IST DEM GEWÖHNLICHEN BEWUSSTSEIN «ENTFALLEN» UND KANN WIEDER ERINNERT WERDEN

Die Menschen könnten sich nicht ablehnend verhalten gegen eine solche Geist-Erkenntnis, wie sie in der Anthroposophie auftritt, wenn sie auf die eindringlich sprechenden Offenbarungen des alltäglichen eigenen Geisteslebens mit dem notwendigen Ernst achten wollten.

Da steht auf der einen Seite, nach dem menschlichen Innern zu, die *Erinnerung*, in welcher das Erleben mit den Dingen der Welt seelisch bewahrt wird. Auf die andre Seite stellt sich die *Wahrnehmung* hin, hinter der das sinnende Seelenleben die Geheimnisse der Natur durch einen unwiderstehlichen inneren Antrieb vermuten und suchen muß.

Nach beiden Richtungen hin läuft der Mensch an ein «*Nichts*» in seinem Erleben heran.

Was in der Erinnerung sich offenbart, ist in der Außenwelt nicht mehr da. Die äußere Wahrnehmung kann die Erinnerung an Erlebtes anregen, aber sie kann diese nicht hervorbringen.

Die Beobachtung des Erinnerungsvorganges zeigt aber, daß, um ihn zu erleben, der Mensch an sein Körperliches verwiesen wird. Man fühlt die Erinnerung aus dem Betätigen des Körperlichen aufsteigen. Die äußere Wissenschaft kann, was da gefühlt wird, wohl unterstützen; dessen Gewißheit ist aber auch ohne sie da. Sie kann zeigen, daß mit dem Erkranken gewisser Teile des Organismus die Erinnerung geschädigt wird. Sie bewahrheitet damit, was dem naiven Bewußtsein sich unmittelbar aufdrängt, wenn dieses die Naivität mit Treffsicherheit im Beobachten verbindet. Und das kann sehr wohl sein; denn Naivität braucht nicht oberflächlich zu sein, sondern kann durchaus in die Tiefe gehen. Diese Naivität erlebt es, daß aus dem Körper die Kräfte aufsteigen, die wie mit Geisthänden Tatsachen erfassen, die in der natürlichen Außenwelt nicht mehr da sind. Dieses Erleben ist zwar feiner als die anderen Erfahrungen des unmittelbaren Lebensgefühles; aber es spricht, seiner Art nach, doch gar nicht anders als die Erfahrung eines Schmerzes, oder einer Lust, von denen die unmittelbare Gewißheit erlebt wird, daß sie durch den Körper erregt sind.

An der Wahrnehmung stößt sich das Seelenleben. Es dringt durch sie nicht hindurch zu dem, was sich offenbart. Es muß zunächst vermuten, daß sich etwas offenbart; es ist aber mit seiner eigenen Tätigkeit an der Wahrnehmung bei *seinem* «Nichts» angelangt. Es fühlt, wie es geistig ins Leere greift, da es doch mit seinen Vermutungen an der Grenze der «Fülle» stehen muß.

Man braucht nun nur einen Schritt weiter zu gehen. Hinter der Erinnerung beginnt das Gebiet, wo der eigene Körper für das gewöhnliche Bewußtsein in das Unbekannte verschwindet. Hinter der Wahrnehmung tut ein Gleiches die Natur. Zu dem Menschen-Innern verhalten sich beide ganz gleichartig. In der Erinnerung ersteht auf der Grundlage der körperlichen Betätigung der *Gedanke*. Denn im Gedanken lebt das Erinnerte auf. An der Wahrnehmung entzündet sich ebenfalls der *Gedanke*. In ihm wird das von außen sich Offenbarende inneres Erlebnis.

Das menschliche Innere und das natürliche Äußere begegnen sich im Gedanken.

Und ist diese Begegnung nicht eine solche wie die von alten Bekannten? Wie vertraut mutet es doch die Seele an, wenn sie neu Wahrgenommenes an alt Erinnertem sich verständlich machen kann. Welch ein Gefühl vom Stehen im wirklichen Dasein tritt da in der Seele ein. Es sind nicht zwei Unbekannte, die sich begegnen. Es sind Freunde, die sich über Gleiches etwas zu sagen haben.

Nun aber kann, was an innerer Kraft in der Erinnerung lebt, verstärkt werden. Man kann durch Arbeit an der eigenen Seele die Kraft schärfen, die in der Erinnerung wirksam ist. Daß man das kann und wie es zu leisten ist, davon ist hier, in dieser Wochenschrift, öfters gesprochen worden.

Dadurch aber stößt man in das eigene Körperliche tiefer hinein als mit dem gewöhnlichen Bewußtsein. Man erkennt nun, daß man mit der vertieften Erinnerungskraft an das wirklich herandringt, was als Körperliches bei der gewöhnlichen Erinnerung mitwirkt. Ja, man dringt an dieses nicht nur heran, man dringt in dasselbe ein. Man hat aber vor der Seele nicht etwa ein Körperliches; sondern man hat etwas, das sich so darstellt, wie wenn ein Schattenbild, das man an einer Wand sieht, Leben annähme und einem entgegenschritte.

Man kennt, was man vor der Seele hat, weil man den Gedanken kennt. Denn es steht in der Seele, wie im gewöhnlichen Bewußtsein der Gedanke in ihr steht. Aber der Gedanke lebt nicht; und dieses lebt. Man hat eine Imagination vor sich. Sie hat ihre Berechtigung gegenüber einer Wirklichkeit, wie der Gedanke sie hat. Sie ist nicht im entferntesten das, was man im gewöhnlichen Leben eine Einbildung nennt. Man merkt an ihr, daß sie auf eine Wirklichkeit verweist. Und zwar geradeso wie der Gedanke, der in der Erinnerung lebt.

Aber dieser Gedanke weist auf etwas, das im Erleben einmal da war, und jetzt nicht mehr da ist. Die Imagination läßt ganz in derselben Art vor die Seele eine Wirklichkeit treten, die im

gewöhnlichen Erleben noch nicht da war. Man hat damit das Gebiet der geistigen Wahrnehmung betreten.

Man ist in den eigenen Körper eingedrungen; aber man ist nicht auf «Körper», sondern auf «Geist» gestoßen. Auf den Geist, der dem Körper zugrunde liegt. Man umfaßt diesen Geist mit Geisterhänden wie in der gewöhnlichen Erinnerung das in der Vergangenheit Erlebte.

Und wie im Gedanken die äußere Natur und das Menschen-Innere sich begegnen, so in der Imagination der «Geist der Natur» mit dem Menschengeiste. Der Geist im Menschen, der mit der Imagination ergriffen wird, tritt an den Geist in der Natur heran, der nun auch als Imagination sich offenbart. Dem gewöhnlichen Bewußtsein ersteht in der Erinnerung und an der Wahrnehmung der Gedanke. Dem verschärften Bewußtsein ersteht in dem inneren Seelen-Erleben und an dem Erleben der Außenwelt die Imagination.

Das alles kann sich im vollen Lichte des Bewußtseins vollziehen, ohne die Möglichkeit einer Selbsttäuschung, einer Suggestion oder Autosuggestion. Wer zur wahren Imagination gelangt, der lebt in ihr, wie er in einem gesicherten Gedanken lebt, der auf eine Wirklichkeit unzweideutig verweist. Hat man sich nie eine Unbewußtheit, oder Unklarheit im Erleben dieser Verweisung gestattet, so verfällt man auch gegenüber der imaginativen Erfahrung keiner Täuschung.

In dem Angedeuteten liegt auch der Grund, warum man von dem, was man imaginativ erfahren hat, zu einem Menschen sprechen kann, der ein solches noch nicht erfahren hat, und warum dieser aus voller Überzeugung es annehmen kann, ohne daß er sich einem blinden Autoritätsglauben hingibt. Man spricht doch nur von dem, was der Zuhörende unter dem Niveau seiner Erinnerungen als seine eigene geistige Wirklichkeit in sich trägt. Bei der gewöhnlichen Erinnerung, auf die ihn ein andrer, nicht er selbst, bringt, sagt sich der Zuhörende: das habe ich wirklich erlebt im Verlauf dessen, was an mein gewöhnliches Bewußtsein herangetreten ist. Beim Hinhorchen auf das Imaginierte sagt sich dieser Zuhörende: das *bin ich* ja selbst mit

meinen dem gewöhnlichen Bewußtsein bisher unbekannten Geist-Wahrnehmungen. Der Imaginierende hat mir nur dazu verholfen, das ins Bewußtsein heraufzurufen, was sich dieses noch nicht selbst heraufgerufen hat. Der Art nach steht mir der Imaginierende so gegenüber wie jemand, der mich im gewöhnlichen Leben an etwas erinnert, das mir entfallen ist. Denn eigentlich ist die Geistes-Welt nur etwas, das dem gewöhnlichen Bewußtsein «entfallen» ist, und das bei Verstärkung desselben wie eine Erinnerung in ihm sich wieder finden kann.

DER WIEDERAUFBAU DES GOETHEANUMS

Da die Solothurner Regierung dem Modellentwurf des neuen Goetheanums im Prinzip ihre Genehmigung erteilt hat, so wurde bereits mit dessen Wiederaufbau durch die Anthroposophische Gesellschaft begonnen. Der neue Bau wird sich in seinen Formen allerdings stark von dem alten Goetheanum unterscheiden. Denn er wird ja nicht wie dieses aus Holz sein, sondern aus Beton. Dem hat sich das künstlerische Empfinden bei Ausgestaltung des Baugedankens zu fügen. Daß das Goetheanum nicht in einem beliebigen, von außen bestimmten «Baustil» errichtet werden kann, ist klar. Denn es soll der Anthroposophie dienen; und diese will nicht einseitig eine theoretische Weltanschauung, sondern eine umfassende Gestaltung der menschlichen Lebensführung aus dem Geiste heraus sein. Wenn sie künstlerisch vor die Welt tritt, so kann sie das nur so tun, daß ihre Geistanschauung den Kunststil hervorbringt. Nicht in diesem eigenen Stil bauen, hieße das Wesen der Anthroposophie bei ihrem eigenen Haus verleugnen. Und die stärkste Verleugnung wäre, den Baugedanken durch einen Architekten ausführen zu lassen, der nicht Anthroposoph ist. Man wird bei unbefangener künstlerischer Betrachtung finden, daß der Goetheanumstil nichts ablehnt, was an geschichtlichen Stilen heute noch Bedeutung hat; aber er geht nicht aus von dieser oder jener «Anregung» durch gegebene Stile, son-

dern es handelt sich bei ihm um ein Schaffen aus den Grundbedingungen alles Stilgefühles heraus. Aber die Formen, in denen man einen Stil schaffen kann, sind eben auch vom Material abhängig. Der alte Bau konnte in der Weichheit des Holzes aus dem Geiste anthroposophischer Anschauung dem Raume, in dem gearbeitet wurde, in allen Einzelheiten seine Gestaltung geben; beim Beton mußten Formen gesucht werden, in denen der Raum aus seiner Natur heraus die Bildungen entfaltet, die die anthroposophische Arbeit aufnehmen können. Man bekam im wesentlichen gerade verlaufende Linien und ebene Flächen für Umfassungsmauern und Bedachung, die in ihren Winkelneigungen sich zur Gesamtheit des Baugedankens zusammenschließen. Nur gegen die Portale hin und in denselben werden Linien- und Flächenformen etwas kleiner und in ihrer Gliederung etwas mannigfaltiger. Der ganze Bau erhebt sich auf einer Rampe, die allseitig einen künstlerischen Abschluß haben wird, und die ein Umschreiten des Baues möglich machen wird. Bei diesem Umschreiten tritt das wunderbare Landschaftsbild der Umgebung vor das Auge des Besuchers. – Die Formen des Baues werden zu umschließen haben: ein unteres Geschoß, in dem Ateliers, Vortrags-, Übungsräume, Arbeitsstätten und so weiter sein werden; und ein oberes Geschoß, in dem der für neunhundert bis tausend Zuschauer oder Zuhörer berechnete Raum sich befindet. Nach hinten schließt sich an das untere Geschoß eine Versuchsbühne, an das obere die Bühne, auf der die öffentlichen Vorführungen stattfinden werden. Außen soll der Bau die künstlerisch *wahr* sich gebende Umhüllung dessen sein, was darinnen an geistigem Erleben sich entfaltet. Zu den Portalen werden stilvolle Treppen vom Erdboden zur Rampe hinaufführen. Der notwendigen inneren Raumgestaltung der beiden Geschoße werden die Außenformen zu folgen haben; das Dach – diesmal nicht in Kuppelform – wird in seinen Linien- und Flächenformen auf der einen Seite dem ansteigenden Zuschauerraum zu folgen haben; auf der andern Seite wird es sich künstlerisch der Umhüllung der beiden Bühnen mit ihren Magazinräumen anzuschließen ha-

ben. Im Innern wird die Aufgabe zu lösen sein, die den Raum zugleich zum Vortragssaal wie auch zum Eurhythmie- und Mysterienaufführungsraum gestaltet. Man wird zum Beispiel das Dehnen des Raumes nach oben in der Konfiguration von Säulen sehen. So wird wieder, wie beim alten Goetheanum, das, was Anthroposophie zu sagen hat, auch in den Bauformen und in dem ganzen Baugedanken *empfunden* werden können, in denen sie das Haus errichtet, in dem sie wirken soll. Daß in dem Baugedanken etwas Monumentales sich herausgebildet hat, ist durch die Idee des Baues gekommen; was aber im ganzen und in jeder Einzelheit angestrebt worden ist, das ist, in der Baugestaltung nicht unwahr zu sein, sondern in ihr ein künstlerisch völlig *wahrheitsgetreues* Abbild von dem zu schaffen, was innerhalb aus Geist-Erkenntnis heraus erarbeitet wird. Bei dem Erbauer ist die Meinung vorhanden, daß damit etwas geschaffen wird, mit dem der allgemeine, unbefangene Geschmack, der nicht von Anthroposophie weiß oder wissen will, durchaus mitgehen kann.

HINWEISE

Von den Aufsätzen Rudolf Steiners im «Goetheanum» wurden viele meist unmittelbar nach Erscheinen abgedruckt in «Anthroposophie», Stuttgart, Wochenschrift für freies Geistesleben; es sind folgende: aus Jahrgang II Nr. 1 bis Jahrgang III Nr. 20, ausgenommen Nrn. 8 und 17 aus Jahrgang I.

In «Anthroposophie», Österreichischer Bote von Menschengeist zu Menschengeist, Wien, wurden wieder abgedruckt die Aufsätze aus Jahrgang I Nrn. 45, 46; aus Jahrgang II Nrn. 18/19, 20/21, 23–26, 28, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 43–47, 51; aus Jahrgang III Nrn. 4–6, 8–10, 16.

Zu Seite

11 *der bedeutsame Ruf:* die Einladung zur Abrüstungskonferenz in Washington, die vom 11. November 1921 bis zum 6. Februar 1922 stattfand.

17 *Washingtoner Konferenz:* siehe den vorigen Hinweis.

17 *Minister Smuts:* Jan Christian Smuts, 1870–1950, kämpfte im Burenkrieg gegen England, setzte sich für die Union und die Versöhnung der Rassen ein, war 1919–1924 und 1939–1948 Ministerpräsident der Südafrikanischen Union.

17 *auf der Londoner Reichskonferenz:* die Versammlung der Vertreter der englischen Regierung und der Dominions fand 1921 statt.

21 *ein Friedensdokument:* Der Friedensvertrag zwischen den USA und Deutschland wurde am 25. August 1921 abgeschlossen und vom Deutschen Reichstag am 30. September 1921 angenommen.

21 Thomas Woodrow Wilson, 1856–1924, Professor der Rechts- und Staatswissenschaft in Princeton, 1912–1920 Präsident der USA.

22 *Wilson glaubte:* Wilson verkündete am 8. Januar 1918 seine «Vierzehn Punkte» als Friedensprogramm der Entente; sie wurden im Versailler Vertrag 1919 nicht verwirklicht.

24 Matthias Erzberger, 1875–1921, Zentrumsabgeordneter, Oktober 1918 Waffenstillstandsbevollmächtigter, 1919/1920 Reichs-Finanzminister, wurde am 26. August 1921 von Nationalisten ermordet.

27 *Ein Völkerbund:* Liga der Nationen; die Gründung wurde von den Siegerstaaten am 10. Januar 1920 vollzogen ohne die USA, die UdSSR und Deutschland. Diese Organisation sollte den Weltfrieden sichern.

28 *in seinem großen Werke:* Dr. Woodrow Wilson, Der Staat. Elemente historischer und praktischer Politik. Berlin 1913, Seite 483.

29 *«es muß eine Lehre»:* ib. Seite 477.

32 Lord Robert Cecil, geb. 1864, 1920–1924 Vertreter Englands im Völkerbund, 1937 Friedensnobelpreis.

34 Otto, Fürst von Bismarck, 1815–1898, Gründer des Deutschen Reichs 1871, wurde am 20. März 1890 durch Wilhelm II. entlassen. Die beiden ersten Bände von «Gedanken und Erinnerungen» erschienen 1898, der dritte Band 1921.

37 Theobald von Bethmann-Hollweg, 1856–1921, von 1909–1917 Reichskanzler. «Betrachtungen zum Weltkrieg», Berlin 1919.

40 *eine einzelne Persönlichkeit:* Karl I., 1887–1922, 1916–1918 Kaiser von Österreich, versuchte zu Ostern und im Oktober 1921 durch einen Putsch den ungarischen Thron zu besteigen.

43 *in dem berühmten alten römischen Gleichnis:* das Menenius Agrippa den auf den Heiligen Berg ausgezogenen Plebejern erzählte, um sie zur Rückkehr in die Stadt Rom zu bewegen, 494 v. Chr. «Als einst die Glieder des menschlichen Leibes wider den Magen rebellierten, die Hände ihm die Speise nicht mehr reichen und die Zähne nicht mehr für ihn kauen wollten, da fühlten sie alsbald, daß ihnen selbst die Kräfte ausgingen, und sie wußten nun, daß ohne den Magen sie selbst kraftlos und gelähmt seien.»

44 *Konferenz in Washington:* siehe Hinweis zu Seite 17.

47 Graf Conrad von Hötzendorf, 1852–1925, von 1906–1911 und 1912–1917 österreichischer Generalstabschef, trat Juli 1918 zurück.

56 *Konferenz in Genua:* die Weltwirtschaftskonferenz in Genua, vom 10. April bis 19. Mai 1922.

59 Emile Boutroux, 1845–1921. Über ihn spricht Rudolf Steiner ausführlich in «Die Rätsel der Philosophie», Stuttgart 1955, Seiten 558–561.

62 Wladimir Solowjoff, 1853–1900.

65 *West-Ost-Aphorismen:* Diese Aphorismen sind von Rudolf Steiner anläßlich des West-Ost-Kongresses der anthroposophischen Bewegung, der vom 1.–12. Juni 1922 in Wien tagte, geschrieben worden: sie ziehen das Fazit seiner Abendvorträge über «Westliche und östliche Weltgegensätzlichkeit», die von durchschnittlich zweitausend Zuhörern besucht worden sind.

77 Friedrich Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», 1874. Zweites Stück der «Unzeitgemäßen Betrachtungen».

79 Heinrich Friedjung, 1851–1920, österreichischer Historiker.

79 *«wenn sie am notwendigsten wäre»:* Die ausgefallene Stelle im Zitat heißt: «Die Athener verbannten durch das Scherbengericht die überragenden, der demokratischen Gleichheit gefährlichen Mitbürger; die marxistische Lehre ...»

89 Oswald Spengler, 1880–1936, pessimistischer Kulturphilosoph. «Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.» Zweiter Band: «Welthistorische Perspektiven», München 1922.

100 Albert Schweitzer, geboren 1875, evangelischer Theologe, erst Privatdozent in Straßburg, Musikforscher, Orgelspieler, Philosoph, seit 1913 Missionsarzt in Lambarene, Französisch Äquatorialafrika.

107 Karl Julius Schröer, 1825–1900, von 1866–1895 Dozent für Literaturgeschichte an der Technischen Hochschule in Wien.

108 Ernst von Lasaulx, 1805–1861. Die wichtigsten Schriften gab Dr. H. E. Lauer unter dem Titel «Verschüttetes deutsches Schrifttum», Ausgewählte Werke 1841–1860, Stuttgart 1925 wieder heraus.

113 *Von den volkstümlichen Weihnachtsspielen:* Siehe «Weihnachtspiele aus altem Volkstum. Die Oberuferer Spiele.» Mitgeteilt von Karl Julius Schröer, szenisch eingerichtet von Rudolf Steiner. Dornach 1957.

121 Karl Julius Schröer, «Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen.» Populäre Vorlesungen. Leipzig 1875.

125 *drei Persönlichkeiten:* Goethe an Zelter am 7. November 1816, und im Aufsatz «Geschichte meines botanischen Studiums», 1817 und 1831.

127 «*Da ist die Notwendigkeit*»: «Italien», Aus Rom, 6. September 1787.

128 «*Eine Notwendigkeit*»: in «Shakespeare und kein Ende», II. Shakespeare, verglichen mit den Alten und Neusten.

128 *das von Goethe berichtete Gespräch:* «Glückliches Ereignis», in «Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie.» Ersten Bandes erstes Heft, 1817.

132 Henrik Steffens, 1773–1845. «Anthropologie.» Neu herausgegeben und mit einer Vorrede und Anmerkungen versehen von Dr. Hermann Poppelbaum, Stuttgart 1922.

140 Benedetto Croce, geboren 1866, italienischer Kultur- und Geschichtsphilosoph. «*Goethe*», Zürich, Leipzig, Wien 1920.

147 *Kunst eine Offenbarung:* Sprüche in Prosa: «Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben.»

152 *Er hat den Satz ausgesprochen:* in «Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt»: «Diese Bedächtlichkeit, nur das Nächste ans Nächste zu reihen, oder vielmehr das Nächste aus dem Nächsten zu folgern, haben wir von den Mathematikern zu lernen, und selbst da, wo wir uns keiner Rechnung bedienen, müssen wir immer so zu Werke gehen, als wenn wir dem strengsten Geometer Rechenschaft zu geben schuldig wären.»

153 Franz Brentano, 1838–1917.

154 *die Erklärung des Unfehlbarkeitsdogmas:* 1870.

154 Wilhelm Freiherr von Ketteler, 1811–1877, Bischof von Mainz, anfangs Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas.

166 *der schöne Gedanke Goethes:* Sprüche in Prosa. Siehe Anmerkung zu Seite 147.

169 Herman Grimm, 1828–1901.

181 Julian Schmidt, Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit. Leipzig 1871–1873.

186 Wilhelm Jordan, 1819–1904.

191 Georg Gervinus, 1805–1871.

191 Karl Julius Schröer, «Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen.» Populäre Vorlesungen. Leipzig 1875.

194 *Der geistreiche Verfasser:* siehe den Hinweis zu Seite 181 über Julian Schmidt.

197 Albert Steffen, geboren 1884.

225 Franz Werfel, 1890–1945.

233 Fritz Mauthner, 1849–1923.

282 *Ein Vortrag über Pädagogik:* während des Französischen Kurses am Goetheanum (Semaine française) vom 6.–15. September 1922.

294 *in dem ... pädagogischen Kursus:* «Die gesunde Entwickelung des Leiblich-Physischen als Grundlage der freien Entfaltung des Seelisch-Geistigen», Weihnachtskurs für Lehrer am Goetheanum vom 23. Dezember 1921 bis zum 7. Januar 1922, Dornach 1949.

305 *einen Vortragszyklus ... hielt:* «Von Zarathustra bis Nietzsche. Entwicklungsgeschichte der Menschheit an der Hand der Weltanschauungen von den ältesten orientalischen Zeiten bis zur Gegenwart, oder Anthroposophie.» 27 Vorträge im Kreise der «Kommenden» vom 6. Oktober 1902 bis 6. April 1903.

305 Robert Zimmermann, 1824–1898, Ästhetiker und Philosoph. «Anthroposophie im Umriß. Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage», Wien 1882.

306 *in der Theosophischen Bibliothek:* «Die Mystik», 27 Vorträge vom 6. Oktober 1900 bis 27. April 1901. – Für alle diese Vorträge siehe «Die Geschichte und die Bedingungen der anthroposophischen Bewegung im Verhältnis zur Anthroposophischen Gesellschaft», Dornach 1959.

309 *einen naturwissenschaftlichen Kursus:* «Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwickelung.» Neun Vorträge vom 24. Dezember 1922 bis 6. Januar 1923. Dornach 1937.

310 *mein Vortrag:* innerhalb des Zyklus «Das Verhältnis der Sternenwelt zum Menschen und des Menschen zur Sternenwelt. Die geistige Kommunion der Menschheit.» Zwölf Vorträge vom 26. November bis 31. Dezember 1922. Dornach 1955.

310 *In der Eröffnungsrede:* Ansprache zur Eröffnung der Anthroposophischen Hochschulkurse am Goetheanum, am 26. September 1920: in «Die Kunst der Rezitation und Deklamation», Dornach 1928, Seite 96ff.: Kunst, Wissenschaft und Religion.

313 *Goethe spricht:* in «Sprüche in Prosa».

325 *«Ich denke, Wissenschaft»:* Goethe, aus Makariens Archiv.

326 *Im September und Oktober 1920:* Erster Anthroposophischer Hochschulkursus am Goetheanum, 26. September bis 16. Oktober 1920.

330 *durch meine eigenen Vorträge:* siehe «Ansprachen und Vorträge Rudolf Steiners im Zweiten Anthroposophischen Hochschulkurs» vom 3.–10. April 1921. Bern 1948.

331 *Im August 1921:* Sommerkurs (Summer Art Course) vom 21.–27. August 1921.

332 *im September 1922:* die hier gemeinte «Bewegung für religiöse Erneuerung» (Christen-Gemeinschaft) geht auf die Initiative von Dr. Rittelmeyer zurück.

332 *Ende Dezember und Anfang Januar von 1921 auf 1922:* siehe Hinweis zu Seite 294.

332 *Im September 1922:* siehe Hinweis zu Seite 282.

333 *der «Dramatische Kurs»:* vom 18.–21. Juli 1922. Dr. Steiner gab dazu an jedem der vier Tage Erläuterungen und Ergänzungen.

333 *einen Nationalökonomischen Kursus:* Vierzehn Vorträge, vom 24. Juli bis 6. August 1922. Dornach 1933.

333 *für Ende Dezember und Anfang Januar:* siehe Hinweis zu Seite 309.

335 Johann Christian August Heinroth, 1773–1843, Anthropologe und Psychiater, Professor der psychischen Heilkunde an der Universität Leipzig. Sein «Lehrbuch der Anthropologie» erschien 1822.

335 *Goethe hat sich darüber:* im zweiten Bande «Zur Morphologie» in dem Aufsatz «Bedeutendes Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort».

346 Louis Claude Marquis de Saint-Martin, 1743–1803, Theosoph. «Des erreurs et de la vérité», 2. Ausgabe Lyon 1784, deutsch Hamburg 1782.

NACHWEIS FRÜHERER VERÖFFENTLICHUNGEN DER AUFSÄTZE

41 Aufsätze, aus Jahrgang I Nrn. 11, 27, 28, 34, 35, 48, 49, aus Jahrgang II Nrn. 1–5, 23–26, 28, 30, 32, 33, 37, 38, 40, 43–52, aus Jahrgang III Nrn. 1–4, 8–10, 16, erschienen in *Goethe-Studien und goetheanistische Denkmethoden. Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrisis der Gegenwart. Ein Goethejahrbuch*, Dornach 1932.

14 Aufsätze, aus Jahrgang I Nrn. 1–4, 7, 8, 10, 12, 13, 18, 21, 28, 33, aus Jahrgang II, Nr. 1, erschienen in *Die Forderungen der Gegenwart an Mitteleuropa. Was man heute sehen müßte*, Dornach 1951.

Als Einzelheftchen unter dem Gesamttitel *Esoterisches und Meditatives*, erschienen aus Jahrgang I Nrn. 45, 46 *West-Ost-Aphorismen*, aus Jahrgang I Nr. 50 *Sprache und Sprachgeist*, aus Jahrgang III Nr. 17 *Das Geistige ist dem gewöhnlichen Bewußtsein entfallen und kann wieder erinnert werden*, Dornach 1932.

Die 4 Aufsätze aus Jahrgang III Nrn. 11–14 *Vom Seelenleben*, erschienen Dornach 1930.

Der Aufsatz aus Jahrgang II Nrn. 18/19 erschien in *Weihnachtsspiele aus altem Volkstum – Eine Christfest-Erinnerung.* Dornach 1937. Dieser Aufsatz sowie der Aufsatz aus Jahrgang II Nrn. 20/21, erschienen in *Weihnachtsspiele aus altem Volkstum. Die Oberuferer Spiele*, Dornach 1957.

Die zwei Auto-Referate aus Jahrgang II Nrn. 34 und 35, erschienen in *Pädagogik und Kunst – Pädagogik und Moral*, Stuttgart 1957.

Teile der 2 Aufsätze aus Jahrgang II Nrn. 23 und 33, erschienen unter dem Titel *Goethe und Goetheanum* in *Der Baugedanke des Goetheanum*, Dornach 1932 und Stuttgart 1958.

NACHWEIS DER IN DIESEM BANDE NICHT AUFGENOMMENEN AUFSÄTZE

Die 10 Auto-Referate aus Jahrgang II Nrn. 6–9 und 11–16 zum *Französischen Kurs* am Goetheanum liegen vor im Band *Kosmologie, Religion und Philosophie*, Dornach 1930 und 1956 und sind daher hier weggelassen.

Die Aufsätze ab Jahrgang III Nr. 18 *Mein Lebensgang*, liegen ebenfalls als Buch vor.

Meine holländische und englische Reise (Jahrgang I Nrn. 39 und 40), *Ein Stück aus meiner englischen Reise. Ein anderes Stück aus meiner englischen Reise* (Jahrgang III Nrn. 5 und 6), *Abwehr von Unwahrheiten* (Jahrgang II Nr. 9), *An die Mitglieder der Anthroposophischen und der Freien Anthroposophischen Gesellschaft* (Jahrgang II Nr. 45) erscheinen in dem Bande *Zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der Anthroposophischen Gesellschaft* der Gesammelten Aufsätze.

Neue Tatsachen über die Vorgeschichte des Weltkrieges (Jahrgang I Nr. 9) erscheint in dem Bande *In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus* der Gesammelten Aufsätze.

Luziferisches und Ahrimanisches in ihrem Verhältnis zum Menschen (Jahrgang I Nrn. 29/30, als Einzelheftchen in der Reihe *Esoterisches und Meditatives*, Dornach 1932) und *Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt* (Jahrgang I Nrn. 41–44) waren Wiederabdrucke aus «Das Reich», 1916/1918 und erscheinen in dem Bande *Philosophie und Anthroposophie* der Gesammelten Aufsätze.

Goethe und die Medizin (Jahrgang III Nr. 15) war ein Wiederabdruck aus der *Wiener Klinischen Rundschau* 1901 und erscheint in dem Bande *Zur Naturwissenschaft* der Gesammelten Aufsätze.